

OLIVIER CAULY

KIERKEGAARD

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 41

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 41

D

Olivier Cauly

Felsefe öğrenimi görmüş olan Cauly, başta Kierkegaard olmak üzere İskandinav felsefesi alanında uzmanlaşmıştır.

Cauly, Olivier
Kierkegaard
ISBN 975-298-242-5 / Türkçesi: Işık Ergüden
Temmuz 2006, Ankara, 144 sayfa
Kültür Kitaplığı: 41; Felsefe: 8

KIERKEGAARD

Olivier Cauly

DOST

ISBN 975-298-242-5

Kierkegaard
Olivier Cauly

Birinci baskı, Temmuz 2006, Ankara

Türkçesi, Işık Ergüden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

I. Bölüm

YAŞAMI VE ESERİ

I. – "İşin aslı şu ki, ben baştan sona düşünceyim"

Søren A. Kierkegaard 5 Mayıs 1813'te Kopenhag'ta, Danimarka'nın gördüğü (ve 1814 yılındaki Kiel Anlaşması'nın ardından Norveç'in bırakılmasıyla son bulacak) en ciddi krizlerden biri sırasında doğdu. Yedi çocuklu bir ailenin son çocuğu olarak, öncelikle bir "tekne kazıntısı" olan Søren'in tüm çocukluğu babasıyla ilişkisinin damgasını taşımıştır ("Bir oğul babanın kendini gördüğü aynaysa eğer –diyecektir Kierkegaard daha sonra– baba da oğulun kendini gördüğü aynadır").

Mikaël Pedersen köklü bir köylü ailesinden geliyordu. Ataları Ringkøbing'in (Saeding) güneyindeki gösterişsiz ve ıssız Jutland bölgesinde bulunan geniş fundalıklarda kök salmıştı. Dünyadaki başka hiçbir ülke Tanrı'yla ilişkiyi ifade etmeye buradan daha uygun değilmiş gibi, Kierkegaard, ruhunun en derininden gelen duygularla daima buraya bağlı

kalacaktır.[1] 1838 yılında, babasının ölümünden kısa süre sonra ve Saeding Kilisesi'ndeki ilk vaazını vermeyi düşünürken Jutland'a yaptığı bir ziyaret vesilesiyle bu yerleri anacaktır: "(...) Saeding'i göreceğim anı iple çekiyorum. Babamın gerçekten değiştiğini hatırlamıyorum; şimdi de, onun yoksul bir küçük çocukken koyunlara bekçilik ettiği yerleri göreceğim, buraların bana tasviri bende daima bir sıla özlemi uyandırmıştı."[2]

Gerçekten de, M. Pedersen on iki yaşında Tanrı'yı lanetleyerek ve, muhtemelen, bu ıssız yerlerde dolaşan Morave kardeşlerle karşılaşması sonrasında o mütevazı çobanlık yaşamını terk etmiştir. Kopenhag'a vardığında tuhafiyeci ve tüccar olarak başına buyruk bir iş kurdu ve birçok başka kişi ekonomik iflasla birlikte batarken o büyük bir servet yaptı.

İlk karısı K. Røyen'in 1796 yılındaki ölümü yaşamında önemli bir dönüm noktası oldu. Karısının ölümünden birkaç ay sonra, ikinci evliliğini eski hizmetkârı Anna Lund'la yaptı. Bu evlilikten yedi çocukları olacaktır. Belirli bir maddi refaha artık sahip olduğuna emin olan Pedersen, dinsel bakımdan bilgilenmek amacıyla kendini yalnızca kişisel kültürüne ve çocuklarının eğitimine adamaya karar verir. Ama bu boş vakit, bir tefekkür zamanı olmaktan önce, günahın ağırlığının giderek daha çok kendini gösterdiği bir vicdan azabının hissedilmesine yol açar: Şaşkınlık ve isyan sonucu vaktiyle Tanrı'yı lanetlemiş, aynı zamanda da ilk karısının ölümünün neredeyse hemen akabinde yeniden

1) Pap. III A 78: "Fundalık güçlü ruhları geliştirmeye pek müsaittir... Burada her şey çırılçıplaktır, Tanrı hiçbir şeyi örtmüş değildir."
2) Pap. III A 73.

evlenmişti. Servetini bile dinsizliğin ve günahın bedeli olarak görüyordu ve sanki servet eski hatalarının işareti ve ilelebet borçlu kaldığına dair acımasız paradoksun daima canlı tanığıymış gibi, onu maddi servetlere boğmuş olan bu Tanrı'nın kendisini tek tek çocukları aracılığıyla cezalandıracağına inanıyordu.

Babanın dinsel arayışı aile atmosferine öylesine sinmişti ki annenin varlığı bu durumu düzeltebilecek hiçbir etkiye –muhtemelen– sahip olamamıştır. Kierkegaard, tıpkı ileriki yıllardaki Strindberg gibi ve ondan tamamen başka biçimde, "hizmetkârın oğlu"dur:[3] Bu eğitimsiz anne hakkında tek laf etmez. Kierkegaard'ın gözünde, annesi, kocasının solgun gölgesi gibidir ve baba, en küçük oğlunun gözünde, zekânın tüm prestijini taşıyan biridir ve onun "büyülü sanat"ında (*Trolddomskonst*) "her şey mümkündür."[4]

Genç Søren, babasının gözde oğludur. Babalığın ağır mirasını tümüyle üstlenmesi beklenen son evladın yaşamı, böylece, geçmiş hataların işareti ve tanığı olacaktır. Tıpkı antik tragedyalarda olduğu gibi, babasının inancını sanki o gerçekleştirmek zorundaymışçasına cereyan eder her şey: Tıpkı vaktiyle İbrahim'in yaptığı gibi, bu oğulu gözünün yaşına bakmadan Tanrı'ya kurban vermek gerekir. Babanın en küçük oğluyla ilişkileri, görünmez bir anlaşmanın izini ebediyen taşıyacaktır: "Baba kendini oğulun melankolisinden dolayı suçlu hissederken, oğul da kendini babanınkinden dolayı suçlu hissediyordu. Bu durum onların birbirlerine açılmasını ilelebet engelleyecekti."[5]

3) A. Strindberg, *Tjänstekvinnansson*, I-IV, 1886-1887.
4) *De Omnibus dubitandum*, Pap. IV B1, s. 106-107.
5) Pap. VA 33.

Babanın acımasız etkisi diğer çocuklarından çok bu oğlunda görüldü. Baba ona katı ve uzlaşmaz bir Hıristiyanlık aşılamaya özen gösteriyordu. Bu eğitim öyle sert ve sadeydi ki, Kierkegaard'ın bir gün dediği gibi, "insani açıdan bir delilik" olarak görülebilirdi. Baba, Tanrı'nın bu oğulu geri almak için verdiği fikrini kafasından bir türlü atamıyordu. Üstelik, çocuğun dayanıksızlığı karşısında kaybedecek zamanı olmadığını düşünüp duruyordu. Bu eğitim sayesinde oğlunu Tanrı'ya hiç beklemeden sunmuş oluyordu, çünkü Tanrı'nın iradesinin bu çocuğu geri alma yönünde olduğunu bilse de, öncelikle babalık sevgisini feda ederek bu iradeyi gerçekleştirmesi gerektiğinin farkındaydı.[6] Böylece, oğluna Hıristiyan mesajı tüm sertliğiyle aşılıyor, daha yumuşak imgelerle onu alıştırmaya asla kalkışmıyordu. Çocuk olma hakkını yitirmiş bu çocuk, günahla damgalanmış yaşamın simgesidir. Oyuncak yoktur, yalnızca eğitsel amaçlı oyunlar vardır. Örneğin, babasıyla birlikte çalışma odasına kapanıp resimlere bakarlar. Bu resimler arasında, çarmıhta acı çeken İsa'nın ve İshak'a bıçak çekmiş olan İbrahim'in resmi de yer almaktadır. "Ben dolaysızlık diye bir şey tanımadım," diyecektir daha sonra Kierkegaard, "dar anlamda, insani açıdan bakılırsa, yaşamadığım da söylenebilir. Yaşım ilerledikçe tefekkürü öğrenmiş değilim. İşin aslı şu ki, ben baştan sona düşünceyim."[7]

Çocuk, *De Omnibus dubitandum*'da da anlattığı gibi, dışarıya pek ender çıkıyordu. Dışarı çıkma arzusunu ifade etti-

6) G. Malantschuk, *Dialektik og Existents*, s. 228: "Kierkegaard'ı bir İshak gibi düşünmemiz gerekse de, o, Kutsal Kitap'taki İshak'tan farklı olarak, kendi kurban edilişinin bilincindedir."

7) *Point de vue explicatif...*, XIII, 608.

ğindeyse genellikle redle karşılaşıyordu. Buna karşılık, babası ona hayali bir gezinti öneriyordu. Odada bir aşağı bir yukarı gidip gelirlerken, masalın "büyülü sanatı", dünyayla daha gerçek bir ilişkinin bile veremeyeceği izlenimleri yeniden yaratıyordu: "Gördükleri her şeyi anlatıyorlardı; yoldan geçenlerle selamlaşmaları, seslerini boğan arabaların gürültü patırtısı... Hikâye, Johannes'in bildiği en ufak ayrıntılara dek, daima şaşmaz bir doğrulukta, canlılıkta ve güncellikte oluyordu; diğer ayrıntılardaysa öyle incelikli, öyle görünür bir hal alıyordu ki yarım saatlik bir gezinti sanki bütün gün dışarıdalarmış gibi onu yoruyordu."[8] Bu masal sanatı çocukta dünyayla hayali ama yine de asla gerçekdışı olmayan bir ilişki geliştirecektir.

Ama baba yalnızca sözcüklerle gerçekliği anıştırmayı bilen bir sihirbaz değildir. Aynı zamanda, diyalektik zekâsı ve ustalığı sayesinde oğlunu büyülemeyi de bilir. Başşehrin önde gelen çok sayıda kişisinin toplandığı akşamlara oğlunu çok erken yaşta alıştırdığı bilinmektedir. Babanın büyülü diyalektik sanatı bu toplantılarda da mucizeler yaratıyordu: Muhataplarının açıklamalarını sabırla dinliyor ve oğluna en karmaşık gelen sorunları bir iki lafla aydınlatıyor olması çocukta keskin bir mantık duyusu geliştiriyordu.[9] Bu entelektüel ve duygusal gelişim öylesine içselleşmiş görünüyordu

8) *De Omnibus dubitandum*, Pap. IV B1, s. 106-107.

9) Böylece, Johannes, *De Omnibus dubitandum*'da, "bir sözcüğün tüm bir önermeyi nasıl dönüştürebildiğini" (*En heel Sætning*) ve tüm mantıksal ardışıklıkları kapsaması gereken bir düşüncenin dışında hiçbir şeyin kalmaması gerektiğini görür. "Düşüncelerinin gizli mırıltısı"nı (*Tænkernes hemmelige Hviskeн*) dinleyen Johannes, "sonuçlar çıkararak mantığın basamaklarını bir bir tırmanmaktan"aldığı "eşsiz sevinci" aktarır (Pap. IV B1, s. 106-107).

ki "eşsiz"[10] bir diyalektik güç modeli olarak gördüğü bu baba, içsel faaliyetini ve düşüncesinin kıvraklığını dışarıya kolay kolay göstermeyen bir oğulun entelektüel değerine pek kıymet vermiyordu. En iyi dersi Latince olsa bile, olağanüstü bir öğrenci olmadığı öğrenimi sırasında ortaya çıkar.[11] Bunun üzerine, babasının ilgisi, müstakbel Aalborg Piskoposu ve ailenin gerçek gururu olan ağabeyi Peter Christian'a yönelir.[12] *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te aktardığı tek çocukluk anısı farklı bir havadadır: Beş yaşındayken okula başlama izlenimlerini anlatırken, kural duygusundan yola çıkarak etik bir görev bilinci edindiğini ifade eder: "Benim tek bir görevim vardı, dersimi öğrenmek; yaşamımın tüm etik anlayışını (*Ethiske Betragtning af Livet*) bu izlenimden çıkarsayabilirim."[13]

II. – Üniversite yılları

Kierkegaard 1830 yılında üniversite giriş sınavından geçti. Kendi dilediğine uygun olarak (ama elbette bu dilekte babasının arzularını da görmek gerekir) Kopenhag İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Burası, 1822 yılında profesör olarak atanmış olan H. N. Clausen'in kişiliğinin etkisiyle son derece saygın bir yerdi. Danimarka'daki düşüncenin yüzyıl başı gelişimi açısından anlamlı bir şekilde, Kierkegaard, *Aufklärung*'un (ve özellikle de Charles Wolff ile Lessing'in düşün-

10) *A.g.e.*
11) C. Jørgensen, S. Kierkegaard, *En biografie*, I, s. 17.
12) C. Jørgensen, *a.g.e.*, s. 25; V. Ammundsen, *S. K. ungdom*.
13) *II*, 88.

cesinin) etkisi altında Danimarka teolojisine hakim olmuş rasyonalizmden uzaklaşmaya başlamıştı. Almanya'dakinden daha az düzeyde olmakla birlikte ve geçen süre içinde belli farklılıklar gösterse de, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Danimarka'da çıkışıyla birlikte Kierkegaard ilk şokunu yaşadı. Yine de, bu eserin Danimarka'ya girişi, Schleiermacher'in, Schelling ve Hegel'in düşüncelerinin kabulünden daha az önemli olmuştu.

Din düşüncesini duygu ve içselliğe yönelten Schleiermacher'in *Din Üzerine Söylevler*'i derin bir entelektüel dönüşüme yol açmıştır. Clausen, Berlin'de 1819-1820'de filozofun konferanslarını dinlemiş ve bunlardan yeni bir görevin düşünceye dayatıldığı sonucunu çıkarmıştı: İmanın içselliğini metinlerin özgür eleştiri geleneğiyle uzlaştırmak ve özgür düşünmenin temel kazanımlarını korurken rasyonalizme de bir çıkış yolu bulmak.

Üniversitedeki dersleri izlemekte devamsızlık gösteren ve diploma peşinde koşmayan Kierkegaard, bu atmosfer içinde, tarihsel vahyin dışsal bir hakikat olmadığı ama içsel bir gerçeklik olduğu ve bunun kavranmasının tinin sürekli faaliyette bulunduğu canlı bir okumadan kaynaklandığı fikrini Clausen'den edinir. Kierkegaard, Kopenhag'ta verilen ve büyük başarı kazanan bir dizi konferanstan sonra, 1834 yılında Schleiermacher'i incelemeye başlar. Günlüğüne kaydettiği ilk düşünceler bu durumun ifadesidir:[14] O dönemde Kierkegaard'ın Alman düşünürle ilgilenmesinin esas nedeni, takdiri ilahi sorununa bir cevap bulma ihtimalidir. Schleiermacher'i kişisel olarak tanıyan, genç, gözde

14) Pap. I A 4 (8 Temmuz 1834).

ilahiyatçı ve geleceğin piskoposu H. L. Martensen'i Kierkegaard kasıtlı olarak kendine müzakereci seçecek, ancak bu iki adamın karşılaşması pek bir rağbet görmeyecektir: Martensen genç öğrencinin ona karşı saygısını överken, "mulagataya duyduğu dayanılmaz eğilim"den (*et uimodstaaeligt Hang til Sophistik*) hiç hoşlanmaz.[15]

Kierkegaard üniversite eğitimini sürdürür: 1834 yılında, Kierkegaard, Clausen'le birlikte dogma eğitimi görür; Schaering'le birlikte *Korinthoslular'a Mektuplar*'ı inceler. Bu mektuplar üzerine Engelstorf'un 1835 yılındaki konferanslarına ve Sibbern'in estetik ve şiir üzerine derslerine katılır. Edebiyata, müziğe ve tiyatroya vurgun genç bir adamın ortaya çıkışına tanık olunan bu yıllarda, Kierkegaard, aynı zamanda üniversite dışı faaliyetlere de başlar ve Kopenhag'ta pek rağbet gören düşünce çevreleri ve topluluklarıyla sık sık birlikte görülür. İlk makalelerini kaleme alan Kierkegaard, Kopenhag Kraliyet Tiyatrosu müdürü ve dramaturg J. L. Heiberg'le sık sık görüşmektedir. Heiberg 1833 yılında *Şimdiki Zaman İçin Felsefenin Anlamı Üzerine*'yi (*Om Philosophiens Betyding for den Naervaerende Tid*) yayımlamıştır. Böylelikle, Hegelci düşünce Danimarka'ya ilk kez girmiş olur. Kierkegaard bu olayı sonradan ironik bir şekilde kutlamayı ihmal etmeyecek ve Prof. Heiberg'in Hegel'in felsefesini anlamak için yataktan kalktığı sabahtan söz edecektir.

Yine bu dönemde, şair ve filozof P. M. Møeller'le de belli bir dostluk bağı kurar. Bu ilişki Møeller'in 1837'deki ölümüyle son bulacaktır. Møeller 1826'dan 1830'a dek Christiania'da (Oslo) profesörlük yapmıştır. Bu dönemde Kier-

15) C. Jørgensen, *a.g.e.*, I, s. 39.

kegaard Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ni ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni derinlemesine incelemiştir. Kopenhag'a geri döndüğünde artık bu düşüncenin özüne hakim olduğunu ve onu aştığını düşünüyordu. 1837'de yayımladığı bir denemede (*Ölümsüzlüğün Kanıtlanma Olasılıkları Konusunda Düşünceler*),[16] özneye ilgisiz, nesnellik iddiasındaki yansız bir düşünce biçimi ile kişisel bir ilgiye aracılık eden düşünce biçimi arasındaki ayrım sayesinde öznellik ile kişiliğe vurgu yapmak gerektiğini gösteriyordu.[17] Møeller'in ölümünden sonra, Kierkegaard'ın yakın sırdaşı F. C. Sibbern oldu. Sibbern hep ateşli bir coşkuyla konuşan bu genç adamı birlikte yaptıkları uzun gezintiler sırasında dinleyecek, mantıksal "yakınlık" şeması üzerinde temellenen yeni bir düşünce biçimini ona esinleyerek üzerinde önemli bir etki sahibi olacaktır.

III. – Arkhimedes noktasının peşinde

Bu yıllar, tamamlanmayan bir evrimin ve kendine kesin bir mihenk noktası bulamamış bir düşüncenin yıllarıdır. 1830-1835'in genç Kierkegaard'ı züppelik taslayan küstah bir öğrenciden başkası değildir; kafelere gider ve gösterişli giysiler giyip sık sık tiyatrolarda boy gösterir. Bu yıllarda estetik ilgisi baskındır: Alman romantiklerini (Hoffmann, Tieck, Lenau...) okur ve Don Juan, Faust ve Serseri Yahudi

16) P. M. Møeller, *Udvalgte Skrifter* içinde, I, s. 257; Fransızca tercüme H. B. Vergote, *Lectures philosophiques de Kierkegaard*.

17) G. Malantschuk, *Dialektik og Existents*, s. 115 ve devamı.

gibi sanat ile mitin kesiştiği figürleri olduğu kadar "din dışı yaşamın" (*Livet udenfor Religionen*)[18] figürlerini de sorgulayarak estetiğin sorunlarıyla uğraşır. Operanın, özellikle de Mozart'ın *Don Juan*'ının onu ne kadar büyülediği de bilinmektedir. *Don Juan*'ın temsilini ilk kez 1835'te seyreder. En güzel sayfalarından bazılarını adayacağı Mozart'ın kendisini günah okyanusuna sürükleyen kişi olduğunu ise daha sonraları söyleyecektir.

Ama bu dönem öncelikle belirsizlik zamanıdır. Kierkegaard'ın 1835 Ağustos'unda günlüğüne yazdıkları buna tanıklık etmektedir:

> "Bende özellikle kendimle barışıklık eksik; bilmem gerekeni (*erkjende*) değil yapmam gerekeni bilmem (*hvad jeg skal gjøre*) eksik; ama her eylemden önce ille de bir bilginin gelmesi gerekmiyor. Yazgımı (*Bestemmelse*) anlamam gerekiyor, tanrısallığın özünde benim ne yapmamı istediğini görmem gerek; benim için tek olan hakikati bulmam, uğrunda yaşayıp öleceğim fikri bulmam gerek (*at finde den Ide for hvilken jeg vil leve of døe*)."[19]

Bu sözler yalnızca bir eksikliğin kesinliğini bu eksikliği giderebilecek olan şeyin belirsizliğine bağlayan çelişik bir ahlak durumu üzerine değerli bir bilgi vermekle kalmamakta, dahası, etiğin reddedilemez gerekliliği olarak –sonradan– adlandıracağı şeyin lafı dolaştırmadan ifade bulduğu özel bir manifesto gibi de görülebilirler. Bir "bilgi buyruğu"nu (*Erkjendelsens Imperativ*) inkâr etmek söz konusu olmasa bile,

18) Pap. I A 50.
19) Pap. I A 75.

yine de, bunun kendini gerçekleştirmenin etik buyruğuna tabiyetini ortaya koymak gerekmektedir.

Sürdürdüğü için kendini suçladığı bu "din dışı yaşam" tekrarlanma (*Gjentagelse*) beklentisi içine çoktan girmiştir ve bu yaşam ancak içine atlamak gereken dinsellikte selamete kavuşabileceğini bilmektedir: "Hıristiyanlığın radikal bir tedavi olduğu kesindir... Çoğunluğun bu ümitsiz sıçramayı gerçekleştirecek güçten yoksun olduğu da kesindir."[20]

IV. – Babanın ölümünden nişanlılığın bozulmasına

1837-1838 yılları Kierkegaard'ın yaşamında bir kopuşun damgasını taşır: Aile yaşamı 1834'te annesinin ölümünden beri dayanılmaz bir hal almış ve yaşlı adamın sertliği görülmemiş boyutlara ulaşmıştı. Kısmen bu yıllarda birikmiş önemli borçların yol açtığı bir dargınlığın ardından, Kierkegaard, tek gelir olarak yıllık beş yüz Riksdaler'lik bir ödenekle aile ocağını terk etti. Maddi güçlüklere çare bulabilmek amacıyla eski okulunda Latince dersleri verirken, diğer yandan da, dogmatik teolojiye giriş amacıyla Martensen'in verdiği bir dizi konferansa katılmıştı.[21]

Babayla çatışma dinsel bir krizle kendini gösterir. Hıristiyanlıktan kopuş yakın görünmektedir. Altı ay boyunca günlüğünde dinsel düşüncelere rastlanmaması ve fakültedeki ilahiyat derslerinin kesintiye uğraması bu durumun

20) Pap. I A 99.
21) V. Ammundser, *a.g.e.*, s. 117-118.

fiili ifadesidir. Kriz öyle derindir ki kendisinin bizzat "deprem" (*Jordrystelse*) diye adlandırdığı vahyi görür.[22] Bu kriz, 1838 yılında babanın ölümüyle çözüme kavuşacaktır. Bu uzun kararsızlık döneminin ardından onu coşkuyla çalışmaya iten şey, muhtemeldir ki, merhuma yeterince merhamet beslemiyor olduğunu hissetmesidir. Eylül 1838'de ilk eleştirel denemesini yayımlar: *Hâlâ Hayatta Olan Bir Adamın Kâğıtları*. Denemenin konusu, H. C. Andersen'in *Sıradan Bir Gezgin Kemancı* romanının bir özetini gerçekleştirmektir, ama iki yazar arasındaki oldukça sert ve iğneleyici bir polemik biçimini alır. 1840 yılında ilahiyat sınavını başarıyla verir; sonra, Temmuz 1841'de *Sokrates'e Aralıksız Göndermelerle İroni Kavramı* üzerine tezini savunarak, on bir yıl önce başladığı eğitimine nihai noktayı koyar.

Kierkegaard, babasının ölümü dolayısıyla, kendinde eksik olan Arkhimedes noktasını bulmuş gibidir. Günlüğüne şunu yazar: "Baba sevgisinin ne olduğunu ondan öğrendim ve bu yaşamda tek sarsılmaz sevgi, gerçek Arkhimedes noktası olan tanrısal baba sevgisi kavramını da buradan çıkardım."[23] Buyurgan sesini vicdanında algıladığı görünmez babayla ilişkisi içinde bu saptamayı onaylayan şeyin merhum baba karşısındaki görev duygusu olduğu kesindir.

Bu dönemin bir diğer önemli ve aynı zamanda da en fazla bilinen olayı, ilk kez 1837'de karşılaşmış olduğu Regine Olsen'le nişanlılığıdır; bu olay babasının ölümüyle özel bir rezonansa girecektir. Babasının anısını hâlâ taşıyan topraklar olan Jutland'a yaptığı yolculuk dönüşü Regine'ye evlilik

22) Babasının eski günahlarının vahyiyle hissettiği şoku böyle niteliyordu.

23) Pap. A III 73.

teklif etti ve ertesi gün günlüğüne şunu yazdı: "Bir hata yaptığımı hemen anlamıştım. Benim gibi bir tövbe eden (*Pøniterande*) birine benim '*vita ante acta*'m, benim melankolim (*Tungsind*) yeterliydi. O ise hiçbir şeyi fark etmemişti sanki."[24]

O andan itibaren artık evlenemeyeceğini bilmektedir ve ayrılmaya bizzat Regine'nin karar vermesini sağlamak üzere onun gözünde kendini küçük düşürmek için elinden geleni yapmaya hazırdır. Regine pes etmediğinden daha da acılı bir hal alan, duyguları gizlemeye dayalı iki aylık dönemin ardından, sonunda Regine'den kesin bir ayrılık için onun rızasını almayı başarır. Bir süre sonra Schelling'in *Vahiy Felsefesi* üzerine konferanslarına katılmak (1841-1842) için Berlin'e gider. Aslında yaşamın artık kendisi için dayanılmaz bir hal aldığı Kopenhag'la arasına belli bir mesafe koymak istiyordur.

Babasıyla ilişkisi bir yana, hiçbir olay onun duyarlılığını bu kadar derinden etkilememişti. Düşünce yoluyla diyalektikleşmeye kendini ondan daha iyi veren kimse yoktur: Çok sayıda eserinde tekrarlanan motif, Kierkegaard'ın bir "suç" (*Brøde*) olarak yaşadığı bir edimi vicdanının en derininde sürekli doğrulamaya çalıştığını göstermektedir. Sanki Regine kurban edilmek üzere sunulmuş ve Kierkegaard'ın öldürdüğü trajik masum kurban figürüymüş gibi cereyan etmektedir. Böylece, babasıyla ilişkisinin tuhaf bir şekilde tersine dönüşüne tanıklık etmektedir her şey. Nihai bir vazgeçişle Regine'ye olan aşkını babasına vermektedir; çünkü "babanın ölümü" "benim için yaptığı son fedakârlık"tı.[25]

24) Pap. X5 A 149.
25) Pap. II A 243.

Bu durum Regine'ye ve dostu Emil Bøsen'e gönderdiği mektuplarda açıkça görülür: Sonlu dünyayla tüm bağlarını koparark aşkını derhal bitiren *Gjentagelsen*'deki [Yineleme] genç adam konumundadır artık. Yeniden hatırlamanın verdiği sonsuz melankoliyle, yitirilmiş aşkın idealleştirilmesinin koşulu olan bir kopuştan dolayı kendini suçlamaktadır: "İçinde yaşadığımız koşullar bize göre değil. Olsun! Kendimizi yeniden anımsamaya teslim edelim. Anımsamak benim elementim. Anılar benim içimde sürekli tazeliğini koruyor; yaşam fundalığımda bir kaynak suyu olup yılan gibi kıvrılıyor, mırıldanıyor ve anlatıyor, hep aynı şeyi anlatıp mırıldanıyor..."[26] Regine anılarda yaşadıkça, sonluluk içinde ölür; tıpkı Kierkegaard'ın ona gönderdiği ve çöküşünün "melankolik tanığı" (*Veemodigt Vidne*) olan, onun elleri arasında tüm parlaklığını yitiren o gül imgesi gibi. Regine özünde kendi hatasıyla ölmektedir ve melankoli, akdetmiş olduğu borcun ağırlığıyla zaten bir başka yaşam kategorisi içinde bulunan birine aşkını sunmuş olan masum kurban kızın feda edilmesinin işaretidir. Andersen'in *Agnès ve Denizkızı* masalındaki gibi, genç kızı baştan çıkarır ama masumiyetin gücüyle karşılaştığı an kaybettiğini bilir ve yükünü yeniden sahile bırakır.

Kierkegaard dostu E. Bøsen'e şunu yazar: "Tıpatıp Havari Pavlus gibi benim de etime kıymık battı (*Paalen i Kjødet*). Sıradan insan kategorilerine giremeyeceğim sonucuna bu nedenle varmıştım. Görevimin olağanüstü olduğunun farkındayım. Regine'yle ilişkilerimin engeli buydu."[27] Bunun sonucunda, Kierkegaard'ın yaşam yöneliminde radikal bir

26) R. Olsen'e mektup, I, no 39, s. 66.
27) Th. Bohlin, *Søren Kierkegaard*, s. 46.

dönüşüm meydana gelir: Başka kategorilere göre yaşamanın öncelikli anlamı, ruhunun tüm gücünü edebi faaliyete adayarak yazı yoluyla kendini kurtarmaya çalışmaktır: "Aynı yoğunlukta bir tutkuyla sarıldığım devasa üretim içimde o an uyandı... Tıpkı Şehrazad'ın hikâyeler anlatarak yaşamını kurtarması gibi, ben de yazının gücüyle kendi yaşamımı kurtardım ya da sürmesini sağladım."[28]

V. – Aklama ve açıklama çalışması olarak eser (1843-1846)

Kierkegaard, nişanlılığının bozulmasından hemen sonra ve bir ölçüde de (Hegel'in Prusya'daki etkisiyle mücadele etmek amacıyla çağrılmış olan) Schelling'in muzaffer geri dönüşünün cazibesine kapılarak gittiği Berlin'den 1842 yılı Mart ayında döndü. Günlüğüne "Hegel'i Schelling'in bir parantezi olarak kabul eden görüş giderek baskın çıkmakta"[29] diye yazdığında, burada hüküm süren atmosferi gayet iyi belirtebilmiştir. Ama hayal kırıklığı beklentisiyle aynı düzeydedir: İkinci konferansta "gerçeklik" (*Virkelighed*) sözcüğünün telaffuz edildiğini işitmek ona büyük heyecan verir, ama 4 Şubat 1842'de Schelling'i kendi yazgısına terk ederek "tamamen serseme çevirme"[30] riski taşıyan bir eğitimi iğneleyici bir şekilde teşhir eder.

Aslında, muhtemeldir ki, Kierkegaard öncelikle *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'in hazırlıklarını düşünmekteydi. Şu-

28) Pap. III A 113.
29) Pap. III A 34.
30) E. Bøsen'e mektup, no 68, s. 104.

bat 1843'te yayımlanacak bu eserin hazırlanması, dediğine göre, yalnızca on bir ayını almıştır. Hatta Berlin'den ayrılmasına yol açan temel etkenin gelecekteki bir eser kaygısı olduğu bile düşünülebilir. Sonradan "döneminin felsefi saçmalıklarının en kapsamlı iğnelenişi"[31] olarak niteleyeceği bu eser, özellikle estetik bölümüyle (*Baştan Çıkarıcının Günlüğü*) derhal büyük bir başarı kazanır. Mayıs 1843'te de küçük bir kitap yayımlar. Kitapta, *Mesel Niteliğinde İki Söylev* yer almaktadır ve bunlar babasının anısına adanmıştır ve daha o dönemde "sonraki dönemlerdeki kadar derin bir dindarlık etkisi altında"[32] olduğuna tanıklık etmektedir. Ardından, oldukça hızlı bir tempoda başka kitaplar gelir: Ekim 1843'te *Mesel Niteliğinde Üç Söylev* ve yine aynı yılın Aralık ayında *Mesel Niteliğinde Dört Söylev*.

Kierkegaard artık düşüncelerini serbest bırakmaktadır ve 1843-1846 yılları, bu açıdan, az rastlanır bir verimliliğe tanıklık eder. 7 Ekim 1843'te, eşzamanlı olarak *Frygt og Baeven* [Korku ve Titreme] ile *Gjentagelsen*'i [Yineleme] çıkarır. Bunların tek bir kitap halinde bir araya getirilmesi, oğulun kurban edilmesi teması ile sonluluk içinde ifade bulamayan bir aşktan vazgeçme teması arasında mevcut gizli yakınlığı hatırlatıyordu: "Ben yaşlı biri olmuştum, o da cinselliğe neredeyse ilgisiz, sevilen bir çocuk gibiydi. Görüyorsunuz işte, *Korku ve Titreme* budur."[33]

O 1843 yılındaki verimliliğiyle Kierkegaard derhal döneminin Danimarkalı yazarlarının en başına geçti. Ama bunun –düşüncesinin altında yatan gizli emeli de olan anla-

31) Pap. IV A45.
32) *Point de vue explicatif*, XIII, 562.
33) Pap. Xv A 150.

şılmamayla dolu olduğunu söyleyemesek de– muğlak bir minnet sayesinde olduğunu söyleyebiliriz. *Korku ve Titreme*'deki Hegel eleştirisi onu bundan böyle en gözde temsilcileri J. L. Heiberg ve H. L. Martensen olan bu tutucu Hegelciliğin dışında tutar. Bununla birlikte, durum sanıldığından daha karışıktır: Örneğin Heiberg, *Yineleme*'nin eleştirmeli ve açıklamalı bir incelemesini yapar, ama Kierkegaard'ın sonuçta göndermekten vazgeçtiği bir mektupta ona hatırlatma niyetinde olduğu gibi, sorunun özüne isabet etmez.[34] Ama *Korku ve Titreme*'yi "kayda değer yazı" olarak niteleyen ve Magister Kierkegaard'ın "güzel söylemler"indeki (*Dejlige Taler*) felsefi olanın bu tür meditasyonlarda pek görünmemesi gerektiği, felsefi bir formasyon genel olarak tavsiye edilse de, onun yerinin burası olmadığı şeklindeki fikri vurgulayan J. P. Mynster'in bir makalesini de yayımlar.[35]

13 Haziran'da, Johannes Climacus müstear adıyla *Philosophiske Smuler* [Felsefi Kırıntılar] yayımlanır. Ortaya attığı sorun dolayısıyla –ebedi mutluluğu tarihsel bir kesinlik üzerinde temellendirebilir miyiz?– Kierkegaard Hıristiyanlığın tarihsel, hatta tarihselleştirici anlayışıyla ilgili polemikte yer alır ve dönemin önde gelen şahsiyetlerinden Martensen'le dolaylı da olsa yeniden karşı karşıya gelir. Bu haliyle, eser, D. Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* (1835) ile Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nün (1842) kabul gördüğü bir ortama girmiştir. Kierkegaard bu eserini Strauss'un kitabının tercümesini yapan, kararlı ateist düşünür H. Brøchner'le sık sık tartışmıştır. E. Bøsen'le birlikte Brøchner de muhtemelen Kierkegaard'ın ender dostlarından biriydi.

34) *Une petite annexe*, Pap. IV B 117 ve devamı.
35) C. Jørgensen, *a.g.e.*, II, s. 41.

Birkaç gün sonra da, 17 Haziran'da, Vigilius Haufniensis müstear adıyla, ama yayıncı olarak da kendi adını kullanarak *Begrebet Angest*'i [Kaygı Kavramı] yayımladı. Altbaşlıkta belirtildiği gibi, "mevrus günah'ı konu edinen dogmatik problem üzerine psikolojik açıdan yalın bir tefekkür"dür bu. Ama bu konuyu bilimsel bir sorun olarak nesnel açıdan ele almanın güçlüğünü de belirtir. Ertesi yıl, 1845'te, *Stadier paa Livets vei* [Yaşam Yolunun Uğrakları] çıkacaktı. Eser, *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'teki temaları yeniden ele alıyor, bir yandan da yönelimi düzeltiyordu: Estetik ile etik karşıtlığı, etik ve dinsel tefekküre daha fazla yer vererek dönüşüm geçirmişti. *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'in yalnızca *Ultimatom* bölümünün birkaç sayfasında mevcut olan dinsellik, *Suçlu mu? Suçsuz mu?* ile birlikte eserin en önemli bölümünü oluşturur. Bu uzun psikolojik kurbanlar listesi, Kierkegaard'ın Regine'yle ilişkisi konusunda kesin bir yargıya varma isteğinde olduğunu göstermektedir ve bu psikolojik deneyimin dinsel açıdan vurgulanışı, ona duyduğu aşka değil, dünyanın gözünde de bir aklama çalışması olan kendi kendine yaptığı bu uzun açıklamaya da bir son getirmekteydi.

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler'in [Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar] Climacus müstear adıyla yayımlanışı (1846), esasen, Hegelcilikle polemiğin ve kendine dair tefekkürün damgasını taşıyan dört yıllık yoğun bir çalışmanın meyvesi olur. Mahlas kullanmanın anlamı üzerine ilk yöntembilimsel düşünme olan *İlk ve Sonuncu Açıklama*'yı da bu metne ilave eden Kierkegaard, yaşamında ve eserinde belirleyici bir dönemece eriştiğinin bilincindeydi. Bundan böyle ilgisi neredeyse yalnızca dinsel üretime yönelecekti.

VI. – "Corsaren" Olayı ve Adler Olayı (1846-1847)

Kierkegaard'ı gazete yöneticisi M. A. Goldschmidt'le edebiyat eleştirmeni ve muhtemelen *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki Johannes'e model olmuş estet P. L. Møller'le kapıştıran *Corsaren* olayı bu dönemde patlak verdi. 22 Aralık 1845'te, yıllık *Gaea*'da Møller'in bir makalesi yayımlandı. Makale, Soro'daki bir suare sırasında Prof. Hauch'la[36] yapılmış bir söyleşiyi aktarıyordu. Bu raporda özellikle *Suçlu mu? Suçsuz mu?* psikolojik deneyimi Møller'in iğnelemelerinin hedefi olmuştu: Eserin üslubunu tiye alarak Kierkegaard'ın "diyalektik" nişanlılığı üzerinde ironi yapıyor, onu Regine'yle ilişkisini herkesin önüne yem olarak atmakla suçluyor ve, nihayet, kendi yaşamını bir "teşrih salonu", kendisini de "kadavra" olarak kabul eden kişinin marazi zevkini kınıyordu. Sert ve yaralayıcı cevap gelmekte gecikmez. *Gaea*'nın satışa sunulmasından bir hafta sonra, Frater Taciturnus müstear adı altında bir *Faedrelandet* makalesi biçiminde gelir cevap.

Düzenbazı merhametsizce teşhir eden bu cevabın zehir zemberek dili, Møller'in imaları karşısında Kierkegaard'ın kişiliğinin şiddetle yaralandığını göstermektedir. Møller'i *Corsaren*'in gizli yazı işleri müdürü olarak teşhir edip liberal eğilimlerini ortaya koyarak Adam Oehlenschläger'in[37] mi-

36) Hauch (1790-1872), doğa bilimleri profesörü ve romancı (*Une famille polonaise*, 1839).

37) A. Oehlenschläger (1779-1850), Danimarka edebiyatında gerçek bir rönesansın başlatıcısı şair ve romantik oyun yazarı. Kierkegaard onun beş perdelik oyunu *Alaeddin ve Sihirli Lambası*'na (1805) sık sık referansta bulunur.

rasçısı olan eski üniversite arkadaşının umutlarını telafisiz biçimde yıkar. Polemik hızla düzeysizleşir ve ironinin keskin uçları karşısında kendini silahsız hissettiğine kuşku olmayan Møller, tamamen başka nitelikte silahlar kullanmakta tereddüt etmez ve artık tescilli düşmanı olmuş kişinin grotesk ya da komik durumlarda gösterildiği bir dizi karikatürü gazeteye yayımlatır. "*Polisiye bir olayın diyalektik çözümü*" makalesinin yayımlanmasından sonra durum öyle bir hal alır ki kendisinin kamuoyu önünde böylesine küçük düşürülmesinden acı çeken Kierkegaard basına karşı silinmeyecek bir kin duyar ve bu kini besleyen bir anlayış da geliştirir.[38]

Bu olayın iki adamın kaderinde önemli bir etkide bulunduğu sık sık belirtilmiştir. Kierkegaard'a göre, olay müstear adla yazmaya son vermeyi düşündüğü anda meydana gelmiş ve onun dinsel düşüncesini yaşadığı döneme karşı giderek daha sert bir polemik tavra yöneltmiştir. Bir an için her türlü edebi faaliyetten vazgeçerek papaz olmayı düşündükten sonra, sonuçta kendini dindar yazarlığa vakfetmiştir. *Corsaren*'le çatışma, güruhun anonim kıyımına maruz kalan bir birey olmanın bilincini keskinleştirince, artık devletin yüksek rütbeli bir hizmetkârı olmayı reddederek çatışmayı tamamen Hıristiyanlaştırmak önem taşır hale gelmiştir. Böyle bir durumu benimsemek, bozgunu kabul edip melankolinin etkisi altına girmek ve mücadeleyi sürdürülmesi gereken alana taşıyarak her türlü hareket imkânından yoksun kalmak anlamına gelir: Müstear adların maskesi altında değil de gerçek kimliğiyle mücadele etmek ve böylece ahlak bozucu tüm güçlere karşı çıkmak (bu güçlerin en çarpıcı

38) Pap. VII A 98, 112, 115, 117, 122.

semptomu, kitlesel olarak hesaba katılan bireyleri tek bir insana karşı çıkarabilen basının anonim gücüdür).

Bu olayın ardından, Kierkegaard, Kopenhag'tan ayrılarak bir kez daha Berlin'e gider (Mayıs 1846). Ama yaz boyunca kamuoyunu heyecanlandıran olay Adler Olayı'dır. Bu olay Kierkegaard'ın ilgisini öylesine çeker ki bir dizi inceleme ve düşünce kaleme alarak bunları tek bir kitapta toplamayı düşünür.

Bornholm'da papaz olan Adler 1843 yılında bir vaaz derlemesi yayımlamıştı. Bu vaazlarda kendisine İsa'dan vahiy geldiğini ve Hegel felsefesi üzerine yazılarını yakmasını emrettiğini ileri sürüyordu. 1844'te askıya alınan görevinden 1845 Ağustos'unda kesin olarak ayrılmak zorunda kalacaktır. 1846 yazında birçok eserin yayımlanması Kierkegaard'ı bu olayla daha yakından ilgilenmeye itmiştir. Her insanın karşı karşıya olduğu alternatiften –ya kamuya ve kurulu düzene hizmet etmek ya da hiç tavizsiz ve sıradışı biri olmak– yola çıkarak, birey, kilise ve devlet ilişkisini ilgilendiren bir durumdur bu. Devlet kilisesinin, bir birey olma yönündeki olağandışı talebe destek olması beklenemezdi ve kabul beklediği düzenin dışına çıkamayacak olmak da Adler'in son derece tutarsız oluşuna işaretti.

Adler, sonuçta, "şimdiki zaman Hıristiyanlığının bir iğnelemesi"dir[39] ve bir semptom olarak "Hıristiyan oluş"a ilgisiz bir Hıristiyanlık yanılsamasını ortaya koymaktadır: Bir Hıristiyan din adamı olmak artık "Hıristiyan oluş"tan tamamen farklı bir kategoriye aittir ve bu iki düzeni birbirine karıştırmamak son derece önemlidir.

39) Pap. VII 2, B 235, 21-22.

1847'de yeni bir yoğun yaratı evresi başlar. Bu en azından kapsamı bakımından öncekine denktir. Dindar yazar olarak kendini gösterme vakti artık gelmiştir. 1847 yılında, *Çeşitli Bakış Açılarından Mesel Niteliğinde On Bir Söylev*, *Aşk Eserleri* ve *Hıristiyan Tefekkürler* art arda yayımlanır. On ay sonra da *Hıristiyan Söylevler* çıkar (Nisan 1848). Bu eserlere taslaklar biçiminde ifade edilen yöntembilimsel bir düşünme çalışması eklenir: *Etik ve Etik-Dinsel İletişimin Diyalektiği* (1847). Ayrıca, *Yazarlık Faaliyetim Üzerine Açıklayıcı Bakış Açıları* (1848).

Artık görevin Hıristiyanlığın bireyden talep ettiği icaplara cevap vermek olduğu fikri, 1848 sonrası Kierkegaard düşüncesinin gelişiminde kesin, belirleyici bir rol oynar. 1849 yılında *Sygdommen til Döden*'i [Ölümcül Hastalık Umutsuzluk] ve *Hıristiyanlık Okulu*'nu, kimsenin yaşamadığı bir Hıristiyanlık yanılsamasına doğrudan doğruya saldırmak amacıyla yayımlayarak bu gerekliliği ortaya koymak istemektedir. Yeni müstear ad olarak Anti-Climacus'u kullanan Kierkegaard, Hıristiyanlığın icaplarını kendi adına konuştuğu mesel oluşturucu dinsel alanın üzerine yerleştirdiğini belirtmektedir. Bu "yüksek" mahlasın kullanımı, yazarın kişiliğinin en yetkin Hıristiyan ideal olan din adamı figürüne denk düşmediği olgusuyla gerekçelendirilir.[40]

Hıristiyanlık Okulu'nun yayımlanması, onu Piskopos Mynster'le karşı karşıya getiren çatışmadan ayrı değildir. Başlangıçta derin bir saygı beslediği bu piskoposa duyduğu güveni, 1847 yılında Adler'in görevinden uzaklaştırılması olayında parmağı olduğu ve özellikle o çetin *Corsaren* olayı

40) Pap. XI 1 A 510.

sırasında kendisine pek destek vermediği için yitirmiş olduğundan bu çatışma Kierkegaard'a iyice acı verir. Yeni bir müstear ad alarak çocukluğundan beri tanıdığı bu şahsiyete resmi Hıristiyanlık ile "Hıristiyan oluş" arasındaki farkı kabul ettiğini görme umuduyla dolaylı olarak hitap etmek istemektedir.

Gerçekte, Mynster'le ilişkisi çözümsüz bir çatışma biçimini alıyordu: çünkü, Kierkegaard'a göre, bir uzlaşma söz konusu olamazdı. Ama babasının dostu ve papazı olmuş bu kişinin karşısında çatışma yumuşuyordu ve kesin bir dostluk hissettiği kişiye karşı mesafe koymaya çalışan daha ziyade Mynster oluyordu. Kierkegaard'ın sonuna kadar sürdürmek istediği, ama işi babasının anısına bağlı birine kişisel saldırıya kadar vardırmak istemediği bir mücadelede her iki tarafın da karşılıklı ihtiyat sergilediği görülür.[41]

VII. – Kiliseye karşı nihai saldırı

1851'den 1854'e kadar geçen üç yıl boyunca Kierkegaard hiç eser yayımlamadı. Günlüğüne de yaklaşık altı ay boyunca (Kasım 1853-Mart 1854) bir şey yazmamış olması anlamlıdır. Fitili son bir kez ateşleyecek olay 1854 yılında –Mynster'in ölümüyle birlikte– Martensen'in onu havarileri dönemin önde gelen kişilerine bağlayan "kutsal zincir"de (hellige Kaede) "bir hakikat şahidi" (*Sandhedsvidne*) olarak sunan övgüsü oldu.

41) "Babam tarafından... Mynster'in vaazlarıyla yetiştirilmiştim." (Pap. VIII A397.)

Kierkegaard'ın saldırısı *Faedrelandet*'te bir makalede çıkar. Bu yazıda, hakikat uğruna acı çekmeye hazır kişi olan gerçek "hakikat şahidi"yle nişanlara batmış ve "Hıristiyan oluş"a yabancı resmi yüksek rütbeli papaz olan sahte talibi karşı karşıya getirir. On gün sonra, Martensen'in cevabı *Berlingske Tidende*'deki bir makalede çıkar. Burada, Kierkegaard'ı, sinsi bir şekilde, "kahramanın mezarı başındaki Thersites"e (*Thersites ved Heltens Grav*) benzetir ve çatışmanın kişisel yanı üzerinde durur:[42] Merhuma "sevgi göstermek"te (*Kaerlighedsgerning*) kusur işleyerek, tüm dindarlığı babasının anısına feda etmiştir. Buna karşılık, Kierkegaard, bir hakikat şahidinin "yeryüzünün tüm nimet ve üstünlüklerinden yararlanamayacağı"nı,[43] tersine, dünya ve verdiği ıstırap karşısındaki heterojenliğini (*Uensartethed*) kabul etmesi gerektiğini ileri sürerek *Faedrelandet*'teki saldırganlığını tekrarladı. Ama bu kez Martensen karşılık vermedi ve onun suskunluğu giderek daha keskin dilli makaleler yayımlamaya devam eden kişinin yalnızlığını iyice belirgin kılmaktan başka bir işe yaramadı.

Aralık 1854'te, Papaz V. Bloch'un Kierkegaard'a yönelik olarak ifade ettiği dışlama talebine cevap veren bir yerginin çıkmasıyla birlikte kiliseye yönelik saldırısı doruğa ulaşır: Artık –yazının başlığının da belirttiği gibi– "Şu Söylenmiş Olmalıdır Ki..." (*Dette skal siges*), söz konusu durumda, resmi ibadet Hıristiyan açısından bir sahteliktir ve "bu sayede Hıristiyanlık yavaş yavaş Yeni Ahit'teki halinin tersine dönüşmüştür."[44]

42) C. Jørgensen, *a.g.e.*, V, s. 11.
43) XIV, 18 (*Faedrelandet*, 30 Aralık 1854).
44) XIV, 84.

Bütün maskelerin düştüğü bu anda artık uzlaşmak söz konusu olamaz. Mayıs 1855'te çıkmaya başlayacak *An*'da (*Øieblikket*) belirttiği gibi, "her açıdan en mutlak özgürlüğü" kendine ayırarak hakikati ileri sürmek gerekir.[45] Dergi, Nisan-Haziran 1855 arasında on beş günlük aralıklarla dokuz sayı çıkar. *Tanrı'nın Değişmezliği* adıyla babasının anısına adadığı ve Martensen'in haince savına cevap verdiği son mesel söylevi de burada yayımlanır. Bu sayılarda, "Hıristiyan oluş" ile Hıristiyanlık, Lutherci kilisenin statüsü ile papazların iktidarı, dine yönelik ateist eleştirinin bazı yanlarıyla çakışan son derece iğneleyici bir üslupla teşhir edilmiştir: Papazların kendi çıkarları için söyledikleri en aşağılık yalan, yaşamı kişisel olarak üstlenemeyen, sivri yanları törpülenmiş ve saldırgan olmayan bir Hıristiyanlığı temsil etmeleridir.

An'ın son sayısı 24 Eylül 1855'te çıktı. Onuncu sayı daha piyasaya çıkmadan Kierkegaard 2 Ekim'de sokakta yere yığılır. Frederik Hastanesi'ne kaldırılan Kierkegaard 11 Kasım gecesi, devlet memuru olarak nitelediği kişilerden birinin elinden komünyon görmeden ölür.

45) XIV, 115 (*L'Instant*, no 1).

II. Bölüm

ESER VE İLETİŞİMİ

I. – Eserin düzenlenişi

1. Genel özellikler. – Kierkegaard'ın ardında bıraktığı eserin kapsamı önemlidir ve yaşamını yazının egemenliğine yerleştirmiş bir düşünürün görkemli faaliyetine tek başına tanıklık etmektedir.

Danimarkalı editörlerin yapmış oldukları genel sınıflandırma ölçütüne göre eser üç kategoriye ayrılır: a) kelimenin tam anlamıyla eserler; b) notlar ve günlükteki yayınlanmamış düşünceler; c) mektuplar ve belgeler.

a) Eser: Danimarka'da ilk sistematik baskı 1901-1906 yılında A. B. Drachmann, J. L. Heiberg ve H. O. Lange tarafından yapılır ve on dört ciltten ibarettir. Ardından aynı editörler tarafından on beş ciltlik ikinci bir baskı yapılır (1920-1936). Genellikle referans baskı olarak kabul edilen budur. Nihayet, 1962-1964'te yapılan üçüncü baskıda, J. Himmelstrup'un hazırladığı terminolojik bir dizinle birlikte, önceki baskılarla uyum tablosu yer alır (yirmi cilt). Fran-

sız okur artık Kierkegaard'ın tüm metinlerine ulaşabilmektedir çünkü 1966'dan itibaren Editions de l'Orante'ın Danca'daki ikinci baskıdan yola çıkarak giriştiği yayın nihayet tamamlanmıştır.

b) Günlük (*Papirer*): 1833'ten beri günü gününe kaleme aldığı not ve düşüncelerden oluşan geniş yığın ancak Kierkegaard'ın ölümünden sonra bulunmuştur: Kierkegaard'ın kendi eliyle AA, BB gibi işaretlediği ve1833-1846 tarihli on not defteri ile NB, NB 2, 3... olarak notlandırılmış, 1846-1855 dönemini kapsayan otuz altı günlüktür bunlar.

Bu metinlerin birinci baskısı 1869 yılında H. B. Barfod ve H. Gottsched tarafından hazırlandı.[1] Ardından, P. A. Heiberg, V. Kuhr ve E. Torsting editörlüğünde eksiksiz bir baskı hazırlandı (1909-1948). Bu metinlerin yeni baskısı 1968 yılında yapıldı.

"Papirer"ler üç grup halindedir: A grubu, Kierkegaard'ın yaşamıyla doğrudan ilişkide olan kişisel düşünceleri içerir ve, hiç kuşkusuz, "günlük" nitelemesine en iyi denk düşen bunlardır. B grubu yayımlanmamış eserlerin eskiz ve fragmanlarını içerirken, C grubunda ise ders ve okuma notları yer alır. K. Ferlov ile J. Gâteau'nun hazırladığı günlüğün beş ciltlik Fransızca baskısı (1942-1961) esasen A grubunda mevcut düşüncelerin bir bölümünün tercümesidir. Buna karşılık, *Papirer*'deki önemli metinler, örneğin *Etik ve Etik-Dinsel İletişimin Diyalektiği* (1847) ile *Adler Üzerine Kitap* (1847), bütün eserlerin Fransızca baskısına dahil edilmiştir (tercüme: P.-H. Tisseau ve E.-M. Jacques-Tisseau).

1) H. Gottsched ve C. Schrempf, Kierkegaard'ın eserlerinin ilk Almanca baskısını on iki cilt halinde hazırladılar (1909-1924).

c) Mektup ve belgelerin Danca yayını, 1953-1954 tarihinde, N. Thulstrup tarafından, *Breve og Aktstykker vedrørende S. Kierkegaard* adı altında, iki cilt olarak gerçekleştirilir. R. Olsen'e ve E. Bøsen'e yazdığı mektuplar P.-H. Tisseau tarafından yapılan daha eski bir tercümede yer almıştır (1949).

2. Eserin iç yapısı. – Genel anlamda, eser müstear adla ve gerçek adla yazılmış olanlar arasındaki temel kutuplaşma etrafında düzenlenmiş olduğundan, düşüncenin aktarımı sorunu derhal ortaya konur. Eser, aynı ölçüde temel, ikincil bir karşıtlıkla kısmen de olsa örtüşmektedir. Kierkegaard'ın 1848'den itibaren ortaya koyduğu bu karşıtlık, estetik üretim ile dinsel üretim karşıtlığıdır.

Estetik olarak nitelenen tüm üretim müstear adla yazılmışken, dinsel üretimin özellikle 1846'dan sonra sunduğu ikili veçhe, bu iki karşıtlığın kusursuzca çakıştığını ileri sürmeyi engeller: Müstear adlı dinsel bir üretim (*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, *Hıristiyanlık Okulu*) ile mahlas kullanmadan yazılmış ama yine de tamamen homojen özellik taşımayan bir üretim vardır. 1843-1851 tarihli (babasının anısına adanmış) *Mesel Söylevler*'in eser içindeki statüsü, resmi Hıristiyanlıkla doğrudan çatışan ve uzlaşmaz *An* dergisindeki yazılarla aynı statüde değildir.

Kierkegaard'ın yazarlık işlevini başka öznel figürlere devrettiği müstear adlı üretim hem zaman hem de eser içinde belirgin bir yere sahiptir. Kronolojik olarak ele alırsak –ve her türden başka ayrımsal ölçütün yokluğunda– *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'in çıktığı tarih olan 1843 ile *Hıristiyanlık Okulu*'nun yayımlanış tarihi olan 1849 arasında görülür

bu. Zamansal işaretler bu şekilde gayet iyi saptanmış gözükse de, müstear adla yazılmış eserlerin, üretimin başında da sonunda da görülmediği, dolayısıyla yedi yıl boyunca ara bir durum oluşturduğunu saptarız. Bununla birlikte, durum daha karmaşıktır: Daha en başta, *Hâlâ Yaşayan Birinin Kâğıtları*'nın (1840) yayınlanmasıyla birlikte, Kierkegaard, eserle dolaylı ilişkisini vurgulamak ister gibi,[2] metnin "kendi iradesi hilafına" (*mod hans Vilje*) yayınlandığını belirtmeyi ihmal etmemiştir. Kesin olarak mahlaslı eserin ötesinde, Kierkegaard, kendi adını da bir mahlas olarak kullanarak özel isim ile müstear ad arasındaki farkı silmeye yönelmiştir.

Müstear adlı eser üretiminde iki evre görülür. 1843-1846 arasındaki yoğun faaliyet dönemi, estetik üretimin (*Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit, Yaşam Yolunun Uğrakları*) ve egemen Hegelcilikle polemik içinde varlık düşüncesinin oluşmasının (*Felsefi Kırıntılar, Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*) damgasını taşır.

Kierkegaard'ın yaşamında ve düşüncesinde belirleyici bir dönemece damgasını vuran *Sonuçlandırıcı Notlar*'ın 1846'da yayınlanmasından sonra, sahneye *Mesel Söylevler*'in dinsel yazarı çıkar. 1848'den itibarense, eser üretimi ve bu üretimi teşvik eden niyet üzerine düşünümsel bir çalışma gerçekleştirmeyi dert edinmiş düşünür öne çıkar. Genel anlamda üretim, 1846'dan sonra, bir yandan müstear adların kullanıldığı ve kullanılmadığı ikili bir biçim alırken, esasen neredeyse yalnızca dinsel nitelik taşır.

2) J. Hohlenberg, *L'œuvre de Kierkegaard*, s. 18.

3. Müstear adlı olmayan dinsel üretimin durumu: "Mesel Söylevler". – Sorun esasen Kierkegaard'ın kendi eserinin içinde kendini yazar olarak nasıl konumlandırdığını bilmektir. Bu konudaki ipucunu bize, bu bakış açısından, 1843-1851 arasında düzenli olarak yayımladığı *Mesel Söylevler* (*Opbyggelige Taler*) verir. Yaratıcısının kendisi olduğunu düzenli olarak üstlendiği tek dinsel iletişim biçimi bu olmuştur: "*Mesel Söylevler*'in ve bunlardaki her bir kelimenin yazarı, sözcüğün tam anlamıyla ve doğrudan doğruya benim."[3] Kişisel dinsel üretim ile dünyaya dolaylı olarak hitap etmek isteyen dindışı ("estetik") bir üretim arasındaki bu karşıtlıkta, öyle görünüyor ki, *Mesel Söylevler* Kierkegaard'ın gerçek düşüncesini ortaya koyma ayrıcalığına sahiptirler. Bu anlamda da, Kierkegaard'ın eserinin bütününü bu *Söylevler*[4] ışığında yeniden okumak gerekir. Eserin ikili yönelimi, sağın ve solun Kutsal Kitap'la ilgili sembolikliğinin ötesinde, iman ile dünya arasındaki çatışmaya denk düşse de, öncelikle, eseri yalnızca dinselliğin ifadesi olarak düşünmek amacıyla üretim ve iletişim biçimi olarak yalnızca bu ele almayı engelleyen bütünsel bir stratejiye dahildir: "Nasıl ki Guadalquivir toprağın altında bir yere akıyorsa, aynı şekilde, benim adımı taşıyan, mesel niteliğinde bir parkur da vardır. Müstear adlı alt düzey bir şeyler (estetik) var, ama üst düzey bir şeyler de var, bunlar da müstear adlı, çünkü benim kişiliğim bunlara denk düşmüyor."[5]

Mesel eser, yeraltı parkuru, alt ile üst arasında, yani dünyaya dönük dindışı üretim ile mesel kategorisinin üzerinde

3) *Post-scriptum. Une première et une dernière explication*, VII, 618.
4) N. Viallaneix, *Quatre discours édifiants*. Giriş, s. 16.
5) Pap. I A 510.

olarak görülen dinsel üretim arasında gerçekleşir. Kierkegaard'ın eserinin kendi adıyla üstlendiği bölümü, dinselliğin spesifik bir belirlenimi olan nükteye ve "dinselliğin şiiri" olan ama asla estetik bir dine ait olmayan söylevin bir özelliğine denk düşmektedir.

Mesel eserin aracı konumu, dindışını dinselin karşısına topyekun çıkarmayı değil, ama, daha spesifik olarak, dinselliğin belirlenimi ile iletişiminin, Hıristiyan varlığın en yüksek ideali olarak tahayyül edilen dinselle ve dindışıyla karşı karşıya getirilmesini sağlar. Müstear adlı üretim ile Müstear adın kullanılmadığı üretimi ayrıntılara girmeden karşı karşıya getirmek de söz konusu olamaz. Ancak müstear ad kullanımında açıkça yer almış bir parkuru saptamak önem taşımaktadır. Mesel, müstear adlı üretimde bir kırılma yaratarak eserin örgütlenmesine dair bir şema önermemizi mümkün kılmaktadır: 1843'ten 1846'ya dek müstear adlı ve "alt" denen üretim hakimken, 1848'den 1850'ye dek de, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* ile *Hıristiyanlık Okulu*'nu sonuncu ve aynı müstear ad olan Anti-Climacus altında bir araya getiren, mahlaslı "üst" üretim hakimdir. Bu iki dönem arasında –ama 1843 ile 1851 arasında sürekli olarak– yer yer yeraltından geçen ve aynı zamanda alt ile üstün ayrım çizgisi olan bu nehir akmaktadır.

Meselin bu topografik alanına, Kierkegaard'ın "Hıristiyan oluş"un yüksek ideali karşısında geri çekilme dediği şey denk düşer: "Kendimi hakikat uğruna öldürecek kadar hakikatin şahidi olmaya gücüm yok; zaten benim mizacımda beni böyle bir şeye yöneltecek temayül yok. Bir şair, bir düşünür olabilirim; bunun için doğdum. Ama yönüm daima Hıristiyanlığa ve Hıristiyan olma idealine

dönüktür."[6] Hakikat karşısındaki bu geri çekilme yazarın kişiliğinin varoluşsal konumunu sınır bir durum olarak tanımlar ve bu konum, kelimenin tam anlamıyla, "dinselliğin hudut ülkesi"[7] olarak nüktenin durumudur. Mesel söylevler, ironinin estetik ile etik arasındaki karakteristik dalgalanmasını (*Svaevning*) iyice artıran bir hareketin içinde Hıristiyan dinselliğe doğru yol almaya devam ederken, bir yandan da hâlâ hakikat-olmayanın içinde bocalayan kişinin bakış açısından yazılmıştır.

İroni, "doğrudan mesaj"[8] biçiminde tasarlanmış olsa da, hakikatle ilişkisinin hâlâ öngörü düzeyinde olduğunu ve dinsel şairin öncelikle bu yüksek konumu imgelem yoluyla ve geri çekilerek öngören kişi olduğunu belirtmek için şiirselliği de işin içine katar. Şair olmak estetiğin varoluş alanından kaynaklanmaz: Tersine, böyle bir şiir ancak estetiğe özgü tüm yanılsamalar def edildiğinde idealin hizmetindeki üretken bir imgelem halini alabilir ve böylelikle dinsel iletişim sanatı da kapsayabilir.

1843-1851 arasında, Kierkegaard, seksen yediden çok *Mesel Söylev* yazdı. Bunlardan bazılarını, örneğin *Tarladaki Zambak ile Gökyüzündeki Kuş*'u tekrar tekrar yazmıştır. Böylelikle, tefekkürde bulunan düşüncenin Kutsal Kitap'ın verili bir teması üzerine varyasyonlar yaratmasına bahane çıkmış olur. Bu sekiz yıl boyunca neredeyse tekbiçimli olarak akan bu üretimdeki sebat, eserin geri kalanında derhal kendini gösteren süreksizlikle çatışır. Yeraltı ırmağı imgesi boşuna değildir: Mesel üretimi, birliği ve çeşitliliği tam da

6) Pap. XI A 510.
7) *Post-scriptum*, VII, 441.
8) Pap. IX A 222.

akışı içinde birleştirerek akan bu ırmaktır. İnsana akış içinde süreklilik duygusunu esinleyen tefekkürler biçimindeki çeşitli varyasyonlara yatkın müzikal bir temanın birliği görülür bu üretimde. Tıpkı nükte denen bu hudut bölge gibi, o da yol boyu çizgileri daima görünür olmayan bir eser topografisini anahatlarıyla belirtmeye yarayan hareket halindeki hudut hattıdır. Sanki bu özel ad müstear adlar altında –ve her koşulda bunlar arasında– kalmaya mahkûmmuş gibi, özel ad ile kurgusal ad arasında indirgenemez bir farklılık yokmuş gibi, sahnenin önüne çıkmadan kendi adına konuşan ve tefekkürde bulunan bir düşüncenin çelişik konumudur bu.

II. – Üretim stratejisi olarak mahlas

1. Müstear ad kullanma yönteminin doğrulanması. – Mahlası ikili yönelimi içinde anlamak, yalnızca onun müstear ad kullanılmamış eserle diyalektik ilişkisini açıklamak anlamına gelmez; ama özellikle eserin –yönelimlerindeki görünür çeşitliliğin ötesinde– kendi birliğini bulduğu bilinçli üretim ve iletişim stratejisine vurgu yapar. Çünkü ilk başta kendini gösteren şey, bir projenin belirgin birliğinden çok (ki bu aslında her şey olup bittikten, yani ancak 1846'dan sonra görülmüştür), yazarların, yazıların ve durumların çeşitliliğidir. Müstear adlar, kendi perspektiflerini (*Livsankuelse*: yaşam kavrayışı) geliştirerek her biri kendi adına konuşan kurgusal varoluş figürleridir ve bunlar varoluşun somut olasılıklarını ortaya koymanın bir o denli dolambaçlı tarzlarıdır.

Proje olarak anlaşılan mahlas, iki çelişik yönelim arasındaki çatışmanın değerlendirilmesinden yola çıkarak açıklanır ancak: Bir yandan, varoluşun tüm olasılıklarını ifade etmek ve bunları varoluşun ve bu varoluşu oluşturan etik gerçekliğin unutulmasının damgasını derinden taşıyan bir karmaşa dönemi karşısında mümkün olduğunca uygun biçimde tanımlamak. Diğer yandan, böyle bir unutma karşısında, bu unutmanın "nihilist" sonuçlarının damgasını taşıyan ve en çarpıcı semptomu kamunun soyut ve anonim yanlış bilinciyle aynı düzeye gelmeye (*Nivellering*) ve mas edilmeye bundan böyle tüm veçheleriyle mahkûm insan yaşamı olan bir dönemle her türlü doğrudan çatışmayı önleyecek önlemleri alarak, düşüncenin görevleri arasında bunun da yer aldığını söylemenin bir yolunu bulmak.

Böyle bir durum karşısında, girişeceği mücadelenin radikalliğinden haberdar bir düşünür açısından, yapılması gerekeni doğrudan doğruya söyleyerek hakikati ortaya çıkarmak söz konusu olamaz. Müstear adlı eser, fiili bir durumun bilinci ile yerine getirilmesi gereken bir görevin bilinci arasındaki çatışmadan kaynaklı bir uzlaşmadır: Varoluşun unutulması karşısına, böyle bir unutmanın basitçe bilinçlenmeyle ortadan kaldırılabileceği varsayımına dayanarak, varoluşun iletilmesini doğrudan doğruya çıkaramayız. Önemli olan, daha ziyade, metafiziğin ve ontolojinin karşısına "varoluş alanları"nın (*Existents-Sphaerer*) ve var olmanın somut olasılıklarının bütününü çıkaran müstear adlı figürler aracılığıyla modernite üzerinde dolaylı etkide bulunmaktır.[9]

9) Pap. IIIC 33.

Eser, işin içine kattığı müstear adların çokluğundan yola çıkarak, belirgin bir haritasını çizdiği varoluşsal öznelliğin mümkün olduğunca eksiksiz tanımı olma iddiasındadır:

> "Yazılarımla şu hedefe eriştiğim kanısındayım: Hıristiyan din adamının ve onun dünyayla ilişkisinin belirgin bir niyetini ardımda bırakmak; coşkulu ve soylu bir genç adam burada durumların belirgin bir haritasını, bir anlamda, ünlü enstitülerin çıkardığı gibi topografik bir ölçümünü bulabilir. Ben, bana böyle yardımda bulunabilecek yazar bulamadım. Antik düşünürlerde belirgin bir veri eksik: Onlar dünyayı tanımıyorlar."[10]

Proje gayet açık dile getirilir: Varoluşallığın haritasını, şu ana dek keşfedilmeyi bekleyen bir dünyanın haritası gibi çizmek (bu tavra "antik düşünürler" arasından yalnızca Sokrates yakınlaşmış, sonra da bu, felsefenin Platon'la başlamasıyla birlikte bir gizlilik konusu haline gelmiştir);[11] böylece, metafiziğin karşıtı olarak, varoluş alanlarının hakiki bir "topografi"sini çıkarmak. *Yaşam Yolunun Uğrakları*'nda bu fikrin içerdiği polemik boyut iyice gözler önüne serilir: "Üç varoluş alanı vardır: estetik, etik, dinsel. Metafizik, bir soyutlamadır ve metafizik olarak var olan hiçbir insan yoktur (*som existerer metaphysisk*). Metafizik metafiziktir, ontolojik ontolojiktir, ama bir varlıkları yoktur. Var olmak, ya estetiğin içinde olmaktır, ya etiğin, ya da dinselin içinde."[12] İnsanın, her seferinde, arzulayan, düşünen ve ina-

10) Pap. IX A 448.
11) Pap. XXX A 439.
12) VI, 449.

nan varlık olarak var olduğu şeklindeki varoluşun somut farklılıklarının karşısına, insan varlığını yalnızca düşünceyle belirleyen metafizik çıkartılır. Bu varoluşsal farklılıkların haritasını çıkarmak, aslında, hiç ayrımsız ve genel anlamda geçerlilik taşımak için bütün somut alandan elini eteğini çekme iddiasındaki bir düşüncenin hegemonyasıyla mücadele etmektir.

Kierkegaard açısından önemli olan bu mahlas kullanımı, varoluşsal farklılıkları betimlemek için seçmiş olduğu bir stratejidir. Bu stratejiyi yalnızca varoluşa yabancı bir düşünceye karşıtlık olarak değil, aynı zamanda tarihsel bakımdan belirlenmiş bir duruma cevap olarak da görmek gerekir. Söz konusu koşullarda, bu tarihsel durum, Kierkegaard'ın varoluşun unutulmasının semptomlarını ısrarla arayıp bulduğu çağdaş Danimarka'nın durumudur: Kimsenin var olmaya cesaret edemediği ve herkes kendinin Hıristiyan olduğunu söylerken kimsenin Hıristiyan olmadığı bir durumda, bazı sözceleme kiplerini uygulamak imkânsızdır ve kimse kişisel bir "ben" konumu talep ederek iletişimde bulunduğunu varsayamaz. Tarihsel ve kültürel bakımdan belirlenmiş bir duruma cevap olan mahlas, olası sözceleme koşulları dikkate alındığında, söylem sergileme ve üretme yöntemi düzeyine kasıtlı olarak çıkarılmıştır ve daha özel olarak da kimi etkiler yaratmaya yönelik bir strateji kabul edilir. Bu nedenle, çok ileri bir tarihte teorileştirilme konusu olmuş ve iç mahlas kullanımının müstear adlara yansıması soyutlaması da genellikle 1846'dan sonra yapılagelmiştir. Kierkegaard, şahıs olarak "ben"i ikâme edici figürlerin keşfi üzerine bu düşünümsel çalışmaya *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'a eklediği

açıklayıcı bir metinle (*İlk ve Sonuncu Açıklama*) girişir. Ama mahlas üzerine en tamamlanmış geriye dönük bakış açısını sunan, 1848 tarihli *Yazarlık Faaliyetim Üzerine Açıklayıcı Bakış Açısı*'dır. Mahlas üzerine düşünme, eserinin bütünü içine yerleştirildiğinde, alt denen eserlerde mahlas kullanımı (1843-1846) ile üst denen eserlerde mahlas kullanımı (1849-1850) arasında aracı bir konumda kalır.

2. Gerçek "ben" ve kurgusal "ben". – Kierkegaard, günlüğünün 1849 tarihli önemli bir metninde, müstear ad kullanmaya yönelten niyeti geriye dönük olarak ortaya serer:

> "Her türden hakikat iletimi soyut bir hal almıştır; 'kamu' merci olmuştur, kâğıtların adı yazı kuruludur, profesörler spekülasyondur, papazlar tefekkür; kimse, hiç kimse ben demeye cüret etmiyor! Ama hakikatin birinci mutlak şartı kişilik olduğuna göre, hakikat bu vantriloklığa nasıl bel bağlayabilir! O halde kişiliği yerli yerine koymak gerek. Bu koşullarda, dünya bir 'ben'i işitemeyecek kadar yozlaşmış olduğundan, kişinin derhal kendi beninden başlaması imkânsızdı. Bu durumda benim görevim, insanları birinci şahıstan konuşulduğunu işitmeye az da olsa alıştırmak için, yazar kişilikleri icat etmek ve onları yaşamın tüm gerçekliği içinde ortaya çıkarmaktı."[13]

Kendi adına konuşmanın ve kamusal olarak kendini yazar diye tanıtmanın imkânsızlığı, soyutlamaya mahkûm bir dönemin ruhsuz ruhu tarafından buyurulmuştur. Bu koşullarda, insanda bulunmayan bu "ben"i ona dosdoğru tek-

13) Pap. XI A 531.

rar vermeyi bir an bile düşünemeyiz. Önemli olan, (sonucunun nereye varacağı pek öngörülemeyen) her türlü doğrudan çatışmayı önlemek ve insanları başka söylemleri dinlemeye yeniden alıştırmaya yönelik, pedagojik ve karmaşık bir stratejiyi yerli yerine koymaktır. Egemen merci kamu kategorisi ise ve bu egemenlik soyut ve kişisiz teorinin paylaşımsız hükümranlığıyla ifade buluyorsa, bu durumda, birinci şahıs adına yapılacak her türlü doğrudan tebliğ kurgusal bir hal alır ve tek çare kendi söylemlerini kendi adlarına üreterek doğrudan sözcelemin yerine geçecek figürler uydurmaktır. Kendini özne olarak inkâr eden yazarın beni, öznellik karşısında dönemin egemen konumuna yasallık kazandırır: Mahlas, artık geri çekilmiş olan öznelliğin 'ben'in değerini kabul ettirmek için başvurduğu dolaylı çaredir.

3. Müstear adlı figürlerin özerkliği: "İlk ve Sonuncu Açıklama". – Kierkegaard, *Sonuçlandırıcı Notlar*'a eklediği bu metinde, varsayımsal bir yazarla ilişkileri içinde müstear adlı söylemlerinin doğası ve işlevi üzerine kendi görüşlerini ilk kez ifade etmiştir:

> "Benim mahlas ya da çok ad kullanmamın benim kişiliğimde arızi bir nedeni yoktur... Ama bizzat üretimin doğasında yer alan temel bir neden vardır. Yazılı eser elbette bana aittir; ama yalnızca o eseri üreten gerçek şiirsel bireyselliğin ağzına, repliklerinden anlaşılan yaşam kavrayışını (*Livsankuelse*) koyduğum ölçüde bu böyledir. Çünkü benim eserle ilişkim, kendi kişilerini uyduran ama yine de önsözde yazar kendisi olan şairinkinden daha marjinaldir. Ben, gerçekten de, hem kişisel olarak hem de kişisiz olarak, yazarları şiirsel olarak üretmiş birinci şahıs bir suflörüm; bu yazarlar da kendi

önsözlerini ve hatta kendi adlarını üretmişlerdir: Dolayısıyla, müstear adla yazılmış kitaplarda bana ait tek kelime yoktur. Bu kitaplar hakkındaki benim kanaatim de bir üçüncü şahsın kanaatidir; bunların anlamını ancak bir okur olarak bilebilirim, onlarla hiçbir özel ilişkim yoktur. Zaten iki kez düşünümsel bir iletiyle böyle bir ilişki imkânsızdır."[14]

Öznelliği öznellikten yola çıkarak doğrudan doğruya olumlamak imkânsızdır; ama bu inkâr, yazarlık işlevinin, kendi anlayışlarından sorumlu ve kendi konumları üzerinde düşünebilen başka öznel figürlere devrini sağlar. Müstear adlı figürler, yine de, benin ikizleri ya da maskeleri değillerdir. Bunlar yalnızca psişik yansımalar olsalardı, eserin psikolojik bir okumasını üretmeye kuşkusuz izin olurdu ve böylelikle de yazarın gerçek benini hayali yansımalarının ardında her seferinde bulmak mümkün olurdu.[15] Örneğin, "iki kez düşünümsel" iletişimin unutulması sayesinde, özne ile müstear adları arasında doğrudan bir ilişki ("özel ilişki") yanılsaması yeniden işin içine katılmış olurdu: İçsel deneyimin içeriği, dışarıda basit bir düşünceyle kendini göstermez.

Müstear adlı birçok figürde, yine de, benin uzaklaşmasının değişken bir düzeyini sunmak gibi bir ortak yön vardır. Bunlar sanki birçok açıdan Kierkegaard'ın kişiliğinin bileşenlerinden başka bir şey değildir. Bazı figürler ona öyle yakındır ki bunlar tüm müstear adların yok olmaya hazır oldukları sınırı belirtiyor gibidirler: Örneğin, P. M. Møller'e

14) VII, 616-617.

15) "Ölümümden sonra, yaşamımı tam anlamıyla dolduran şeyle ilgili tek bir ibareye kâğıtlarımın arasında kimse rastlamayacaktır (ve benim tesellim de budur)." (Pap. IV A85.)

adanmış bir kitabın yazarı olan Vigilius Haufniensis, "Kopenhag'ın gece bekçisi", şeffaf bir maskeden başka bir şey asla değildir. *Felsefi Kırıntılar*'ın ve *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'ın yazarı (bir IV. yüzyıl Bizans teoloğunun adından alınma) Johannes Climacus, aynı zamanda, Kierkegaard'ın kendi anılarının kısmen örtük şiirsel bir çevriyazımı içinde kendi entelektüel özyaşamöyküsünü (*De Omnibus dubitandum*) yeniden betimleyen tek müstear addır.

Diğer durumlarda ise, tersine, Kierkegaard kendi kişiliğine ya da kişisel olaylara olası her türden referansı her düzeyde uzak tutmak için çaba sarf eder. Müstear ad, bu durumda, *Suçlu mu? Suçsuz mu?* başlıklı yapıtında anlattığı psikolojik deneyimde olduğu gibi, anonimleşir. Frater Taciturnus da ironik bir şekilde Herifçioğlu diye adlandırdığı adsız ve yüzsüz bir figüre göndermede bulunmaktadır. Søborg Gölü'nün dibinde belgelerin keşfi ile ciltçi Hilarius'un unutulması, aslında, Regine'ye her türlü kişisel imayı önlemenin yanı sıra yazar ile müstear adları arasındaki "özel ilişki" ihtimalini de önleyen nişanlılık muammasının sırrını korumak gerektiği anlamına gelmektedir.

Yaşam Yolunun Uğrakları ve *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te mahlas kullanımı kapalı ve özerk bir evrende oluşma eğilimindedir: *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*, birbirini tanımayan ve tek ortaklıkları buluştukları yer –kitap– olan kurgusal şahsiyetlerin yaratıldığı bir sahneye benzemektedir. Bu evrende egemen olan tesadüftür: Eserin yayıncısı Victor Eremita, eskiciden satın aldığı ve içinde yazı ve belgeler bulunan, gizli çekmecesi olan bir mobilyada bulduğu metinleri bir araya getirdi. Bu metinleri sırasıyla A'ya, yani

eserin ilk bölümünü kaleme almış anonim bir estete, ikinci bölümdeki iki uzun mektubu kaleme almış olan ve hakkında yalnızca mahkemede yargılandığını ve adının Wilhelm olduğunu bildiğimiz B'ye atfeder. Ardından iki müstear ad daha gelir: *Baştan Çıkartıcının Günlüğü*'nün yazarı Johannes ve *Ultimatom*'un yazarı olduğu varsayılan Jutlandlı Papaz.

Demek ki, gerçekte, müstear ad figürünün, Kierkegaard'ın *İlk ve Sonuncu Açıklama*'da üstlenmeyi reddettiği değişken bir özerklik derecesi vardır: Kendi eserinin yaratıcılığını üstlenen Kierkegaard, müstear ad evreninin özerkliğine asla bir şey bırakmaz. Yaptıkları ya da düşündükleri şeyin en ufak kısmını bile dışsal bir kişiliğe borçlu olmadan kendilerini üreten yazarlar vardır yalnızca. Ben'i yeniden işin içine katma görevi, varoluşun somut kipliklerini temsil eden bu müstear adlı öznel figürlere düşer: "Kurgusal kişiliklerimi işin içine katarak, çağdaşlarımın kişisel bir 'ben'den söz edildiğini işitmeye alışmalarına elimden geldiğince katkıda bulunmayı bir meziyet kabul ediyorum."[16]

4. **İletişimin diyalektiği.** – 1847 yılında, Kierkegaard, on iki derslik bir dizi biçiminde bir iletişim teorisi hazırlamayı tasarlamıştır. Ama proje tamamlanamadı ve tasarlanan on iki dersten yalnızca ikisi yazıldı. Günümüzde bunlar, *Etik ve Etik-Dinsel İletişimin Diyalektiği* adı altında, *Papirer*'lerin B grubunun parçasıdır (VIII2 B 79-80).

Bir önerme ifade edildiğinde dört düzey varsayılır: İletişim konusu, düzenleyici, alıcı ve iletişimin biçimi. İletişimin doğrudan ve dolaylı biçimini sırasıyla düşünme imkâ-

16) Pap. VIII XB 79-89.

nını açıklayan şey, bilmek (*Vide*) ile yapabilmek (*Kunne*) arasındaki ayrımdır.

1) Teorik ve bilimsel sözceleri doğrudan iletişime sokmak mümkündür, çünkü iletişim konusu ya da içeriği karşısında iletişimin biçimi silinme eğilimi gösterir. İletişim, konusu üzerine düşünme sürecinde, "kişisizliğe yönelir"[17] ve öznenin alımlayıcılığına vurgu yapılır. Bilgi iletişiminde, "filozof, dogmacı ve rahip işe derhal konudan başlarlar":[18] Onlar bir iletişim verisi varsayarlar ve bilmek değil harekete geçmek söz konusu olduğunda, içeriğin ileti biçiminin içinde barınabileceğini düşünmezler ve, bu anlamda, öncelikle iletilmesi gereken şey iletişimdir. Bu bakış açısında önemli olan şey, kişisele ve varoluşsala yönelik olan şeyi kişisiz erk iletişimiyle karıştırmamaktır. Etiği ve dinseli içeren hiçbir şey, bu anlamda, böyle bir iletişimin konusu olamaz; ve kişilik işin içinde olduğunda, bilmek değil ancak eylemek söz konusu olabilir.

2) Dolayısıyla, bir erk iletişimi söz konusu olduğunda, sorun, verili olduğu varsayılan bir konunun bilgisini aktarmak değil, nesnel olarak belirlenmiş bir önerme biçiminde doğrudan dile getirmeden özneyi harekete geçmeye kışkırtmaktır: Üzerinde düşünülebilecek konu yoksa, iletişim kendi üzerinde düşünerek başlamalıdır. Bu şekilde, iletişim, basit bir araç (bir "aracı") olarak değil, aktarılan şeyin bile doğasını etkileyen şey olarak tahayyül edilebilir. Söylenen şey, nasıl söylendiğinden ayrı değildir; etik ve dinsel düzlemde temel önem taşıyan şey, eylemde bulunmak gerektiğini

17) Pap. VIII 2 B 89, s. 185.
18) Pap. VIII 2 B 89, s. 189.

ya da hedefin eylemek olduğunu belirtmektir. Yine de, ne yapmak gerektiği ifade edilmemelidir, çünkü bilgi iletişiminde etik ortadan kalkar. İletinin biçimine dikkat gösteren bir erk iletişiminde, sözün yöneldiği kişiyi –o istemeden de olsa– sürecin kendisine dahil olmaya kışkırtarak, yani öznelliği uyandırarak (bir doğurtma yöntemi) söylenene öznel bir tepki göstermesini sağlamak önemlidir.[19]

3) Edebi üretimde mahlas, bu durumda, belirli bir stratejiyle ilişkide olan ama esasen bir doğurtma yöntemi ve etik gerçekleşmeye bir çağrı gibi olmak isteyen dolaylı iletişimin aldığı biçimdir. Mahlas kullanımı, bu durumda, dolaylı bir iletişimin tarihsel biçimidir[20] ve ötekini özgür bırakma iradesiyle kendini her koşulda doğrulayarak, ötekini, öznel bir sahiplenme sayesinde olan şeyi varoluş içinde yineleme (*Fordoble*) göreviyle karşı karşıya bırakır. Dolaylı iletişim açısından mahlas, öznelliği gerçekleştirmenin dolaylı yoludur.

Böyle bir iletişim, varoluşsal durum çeşitliliğine bağlı olarak ifade biçimi içerir. Bu yalnızca dilin tüm retorik ve estetik olasılıklarına başvurarak iletişim biçimlerini çeşitlendirme sanatını düşünürden talep eden şey değildir: Müstear adların şiirsel olarak yaratılması projesinin odağında da bu iletişim bulunur.

5. "Yazarlık faaliyetim üzerine açıklayıcı bakış açısı" (1848). – Kierkegaard, sağlığında yayımlanmamış bu metinde, bütünselliği içinde eserin üretim mantığını ortaya

19) Pap. VIII 2 B 88, s. 185.
20) A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, s. 32.

koymayı düşünmüştü: Üretimin bir diyalektiği vardır ki bu da eseri bir tümlük olarak düşünmeyi sağlar ve bu tümlüğün içinde estetik ile dinsellik bir bütünsellik stratejisi ilkesine bağlı olarak daima ilişkidedir.

Hem müstear adlı dinsel bir iletişimin, hem de 1849 yılında Anti-Climacus yüksek müstear adının sahnenin önüne yansıtılmasının yokluğunda, Kierkegaard, dinsel üretim ile müstear adlı estetik üretimin diyalektik ilişkisini, bunların başlangıçta eşzamanlı olduğunu ortaya koymak ve estetikten dinsele götüren doğrusal bir güzergâh çizmenin imkânsızlığını daha iyi belirtmek amacıyla göstermek istiyordu. İkiyüzlülük (*Dupplicileten*), "baştan sona diyalektik" *–fra først til sidst–*[21] bir üretime dahildir ve bu gerilim (*Spaendning*) de bu sayede korunur; gerilimin yokluğunda, iletişim içindeki ikileme (*Fordoblelse*) imkânsız olur: Demek ki, her şey baştan beri mevcuttu ve estetik ile dinselin kutupsallığı, dinselin (söz konusu durumda mesel eserin) iletişiminin yanılsama üzerine bir hazırlık çalışmasının sonucu olduğunu düşünmeyi engeller. *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit* ile *İki Mesel Söylev*'in 1843 yılında eşzamanlı olarak çıkışı, artık evrimci bir perspektif içinde okuyamayacağımız bir eserin ikili yönelimine daha baştan tanıklık etmiştir.

Bu ikili iletişim stratejisinden beklenen paradoksal etki, anlamsız anlamlı ile anlamlı anlamsızı ortaya çıkarmasıdır. *İki Mesel Söylev*'in yayımlanması, anlamsız geçinen "en önemli olay"dır[22] (*afgjørende*); sanki sadece *Ya/Ya Da: Ya-*

21) XIII, 559.
22) XIII, 562.

şamdan Bir Kesit'in çağdaşı olmasıyla, fark edilmeden geçmeye mahkûm gibidir. Ama bunun nedeni yazarın dinsel olanı gizlemeyi istemiş olması değildir: *Söylevler* yayımlanmış ve altına imza atılmıştır, ama sır tam da bunların yayımlanma stratejisinde yatmaktadır. Bunlar hem halka hitap etmektedir, hem de, *In Vino Veritas*'a epigraf olarak konan, Lichtenberg'in aforizmasındaki maymun misali aynaya baktığında kendini bir havari olarak görerek bir anlamda kendi kendini kör eden ve gözü yalnızca estetik üretimi gören kitlenin dikkatinden kaçmıştır.

Estetik üretimde mahlas kullanımı, doğrudan doğruya yanılsamayla yüzleşmeye değil, tam tersini ifade etmek için ironik olarak onunla aynı yönde gitmeye yönelik bir doğurtma yöntemi olarak düşünülmüştür.[23] Her doğurtma yönteminin gizli özü, kendi adına üretmenin imkânsızlığı, olumsuzluğudur ki bu da kendi yerine başkasını konuşturma ya da ona ürettirme iradesine dönüşür. Anlamın, sözün, benin yaratıcısı olmayı bilinçli olarak inkârdır ve bu yöntemin tüm sanatı –diyalektik olarak– negatif bir önermeyle başlamaktır. Genellikle estetik kategorilere göre yaşayan insanları Hıristiyan dinselliğin hakikatine yöneltmeyi amaç edinen pedagojik bir hedeften bu noktada ayrılmaz gözükür. Doğurtma yöntemi, bu sanatı yeniden üretmenin muğlak sanatından ayırt edilemeyen yanılsamayla mücadele etme imkânıdır. Hem mistifikasyon hem de demistifikasyon gücü olarak, "hakikat içinde aldatma"nın[24] (*at bedrage ind i Sandhed*) tüm paradoksunu ifade eder.

23) XIII, 528.
24) XIII, 530.

Müstear adlı estetik eser, tıpkı Hıristiyan varlığın hakikatini ve özneyi dile getirmedeki zorunluluk ve güçlüğünün farklı düzeylerde yansıdığı aynalar gibi, yanılsamanın ve eserlerin yansısıdır. Bu üretimin bütün olarak bir doğurtma yöntemi olması, hakikatten yoksun böyle bir varoluşu dikkate almış görünen bir simülasyon sayesindedir, çünkü "yanılsamanın (*Sandsebedrag*) ve, dolayısıyla, ortadan kaldırılması gereken bir şeyin bulunduğu yere dolaysız iletişim yerleşemez (*paa urette Sted*)."[25]

Dinsel üretime göndermede bulunan ve eserin bütünlüğü içindeki yerine yeniden kavuşan mahlas kullanmanın anlamı negatiftir: Estetik üretim olarak aldatma kategorisi altında yer alırken, aynı zamanda hakikati üretmeyi de amaçlar. Nihayet, kendi pedagojik onaylanışını ve, bu anlamda, kendi "hakikat"ini, kendi projesini açık etmeden insanları doğruya ulaştırma yönündeki dolaylı ve muğlak sanatında bulur.

25) XIII, 531, dipnot.

III. Bölüm

VAROLUŞ DÜŞÜNCESİ

I. – Hakikatin içinde kendini gerçekleştirme olarak varoluş

1. -"Tilvaerelse" ile "Existents" arasındaki ayrım. – Temel bir ayrımı önceden yapmadan Kierkegaardçı varoluş düşüncesinin karmaşıklığını aydınlatamayız: Danca'da varoluş için iki kavram vardır: *Tilvaerelse* ve *Existents*. Birincisi Danca kökenlidir, ikincisi Latin kökenli. Bu ayrım, Almanca'da *Dasein* ile *Existenz* arasında yapılan ayrıma denk düşer. Heidegger gibi bir düşünür *Varlık ve Zaman*'da bu ayrımın tüm kapsamını ortaya koymuştur: "Orada-varlığın (*Dasein*) özü varoluşunda (*Existenz*) yatmaktadır ve, böylelikle, varoluşta, orada-varlıktan başka şeyin olduğu belirtilmiş olur; ki orada-varlık da bir başka biçimde 'var olan'dır."[1]

Kierkegaard'ın düşüncesi, farklı bir perspektif içinde, varoluş kavramına Fransızca'nın kolaylıkla ifade edemediği

1) *Être et temps*, I, 9, 42: "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz."

bir ikiliği veren ayrımın içinde hareket eder. "İnsan bir var olandır" şeklinde ifade edilen önerme, gerçekte, *Tilvaerelse* anlamında mı yoksa *Existents* anlamında mı var olduğuna karar verilmedikçe belirsiz kalır. Bu ayrımın tam anlamıyla içerdiği şey de budur.

İnsanın seçkin anlamda varoluşu, ne varlık (*Vaeren*) için denebilir ne de genel olarak dünyadaki tüm var olanlara ya da "dünyevi" (*Jordiske*) olana denk düşen fiili varoluş (*Tilvaerelse*) anlamında söylenebilir. İnsanı fiili varoluşundan yola çıkarak varoluşa (*Existents*) yönelten hareket anlamında söylenir: İnsan, bu anlamda, tek var olandır, var olma görevi tam da ona verilmiştir ve insan kendinin başka türlü değil de böyle olduğunu saptamakla sınırlı değildir: İnsan kendini fiili varoluş olarak bulabilse de ve, böylelikle, kim olduklarını bilmeden var olan diğer var olanlardan kendini ayırabilse de, ancak bir var olan olabilir ve kendi varoluşuna ancak olduğu şey olma gerekliliği içinde görev olarak sahip çıkabilir.

Yine de, bu ayrım, Kierkegaard'ın gençlik döneminin ilk metinlerinde sistematik bir şekilde görülmez: 1835 yılında varoluş kavramı tanımlanmış değildir; varoluş genel olarak dünyada insan dışında var olan diğer şeylere (bir gazete, bir taş...) olduğu kadar kelimenin tam anlamıyla insana da denk düşüyordu. Kierkegaard *Existere/Existents* çiftini, *Tilvaerelse*'den ayırmadan kullanmaktadır:[2] Varoluş, insanın buradaki varlığını olgusallığı içerisinde nitelediği gibi onun falanca ya da filanca varlığının kipliğini de –insanın özünün bu olduğunu ileri sürmeden– niteler.

2) F. Wilde, *Kierkegaards Verständnis der Existenz*.

İkinci anlamıyla, varoluş, hayat ve hayatın anlamı demektir: Varoluşun dolaysız bilincinin konusu olmadığı gibi, hakikat içinde kendinin gerçekleşmesi yönünde de yaşanmaz. Amaç olarak bu varoluş, "uğrunda yaşamam ve ölmem gereken bir hakikat bulma" (*at finde den Ide for hvilken jeg vil leve og døe*) gerekliliğinden ayrılmaz.[3] Varoluş sorunu, bağlı bulunduğu belirsizlik dönemine rağmen, yerine getirilmesi gereken bir görevin bilinci dolayısıyla hakikat sorununa da eklemlenmiştir. Kendini anlamak ve tanımak için "ne yapmam gerek" (*hvad jeg skal gjøre*) diye soran bir kişinin yönelimidir bu varoluş. Bu tutkulu talebin Kantçı bir yankı bulması önemsiz değildir: Etiğe ve dinsele yer bırakmak için –asıl "Arkhimedes noktası" bunların içindedir– bir "bilme buyruğu"nun (*Erkjendelsens Imperativ*) meşruiyetini kabul etmekle birlikte, bilgiyi sınırlandırmak. Kierkegaard, "benim üzerimdeki yıldızlı gökyüzünü ve içimdeki ahlak yasasını kendi varoluşumun bilincine dolaysızca" bağlayan Kant'ın yolunu izler. Kendinin gerçekleşmesi ve hakikat olarak (*Sandhed*) varoluşun etik gerçekliğinin keşfi, yine de, *Tilvaerelse* ile *Existents* arasındaki kavramsal ayrıma yol açmaz.

2. Varoluş ve bireyleşim. – Açık seçik bir tematikleştirmenin konusu olmasa da ve Kierkegaard buna dair hiçbir tanımda bulunmasa da,[4] o dönemki günlüğünde yer alan düşünceleri onu kendi varoluş durumu sorununa yönelmektedir. 1839 tarihli notlarda, Tanrı'nın bizi kusurlu bir halde içine yerleştirdiği "dünyasal varoluş"tan (*det jordiske*

3) Pap. 175: "Hakikat, bir fikir uğruna yaşamak değilse nedir?"
4) F. Wilde, *a.g.e.*, s. 12 ve devamı.

Existents) söz eder.[5] Bu varoluş, sonlu ve dünyevi bir varlık konumudur. Tanrı böyle bir varoluştan kurtulmuş olsa da, İsa hem "dünyasal varoluşu" (*jordiske Tilvaerelse*) içinde hem de "bireysel varoluşu" içinde bu durumdan kaçamamıştır.[6] İsa tanrısal kusursuzluğu uzun süre sürdüremeyen varoluş figürüyken ("Benim çekip gitmem sizin için iyi olur", Yuhanna 16, 7), insan ancak kendi sonluluğunu ve kusursuz olamayışını vurgulayarak var olabilir. İsa'nın tamamen bireysel varoluşuna denk düşen şey, *Tilvaerelse* ile *Existents*'in habercisi olan bir ayrım içinde insanın hem genel hem de bireysel varoluşudur. İsa, var olandır ve en yetkin bireydir. Diğer uçta insandan başka dünyasal varlıkların ortak özelliği olarak fiili genel varoluş bulunurken, insan var olmanın bilincindedir, dahası, var olan bir birey olma olasılığına sahiptir. İnsan için var olmak, hem Tanrı olmamak, hem de yalnızca var olan var olanlar tarzında var olmamaktır. Ama bu ikili sınırlama, insanın varoluşunun spesifik ikiliğine vurgu yaparak insanın yerini saptamaya imkân tanımadığı ölçüde yetersizdir: "Genel insan varoluşu" elbette vardır, ki Hıristiyan olma ve etik karakter burada görülmez, çünkü insanı gerçekten ayırt edilebilir kılan tek şey olan bireysellik boyutu eksiktir. Daha derin olarak, insan hem dünyada genel varoluştur hem de bireysel varoluş; ve hem bir olgu hem de yerine getirilmesi gereken bir görev olarak görülen bir varoluşun spesifikliği bu iki veçhenin bileşiminde yatmaktadır: İnsan, ancak dünya içindeki genel varoluşundan yola çıkarak birey olabilir. Kierkegaard bu evrede varoluşsal bireyleşim için iki tarz önermektedir: Şiirsellik ve dinsellik.

5) Pap. II A 455.
6) Pap. II A369.

Örneğin, şair "katışıksız insan varoluşu"na (*i den reen menneskelige Existents*) tanrısallık yoluyla kendini gerçekleştirerek erişebilen kişidir.[7] Şiirsel kişilik, var olan olarak, gerçeklikle uzlaşabilir ve, P. M. Møller'in dediği gibi, "gerçek yaşam"a (*det virkelige Liv*) erişir: "İnsan ile tanrı arasındaki uyum"u ifade ederek, gerçek ile ideali, nesir ile nazmı tam anlamıyla uzlaştırarak "hakiki varoluş"u gerçekleştirir.[8] Kierkegaard'a göre şiirsel varoluş (*digteriske Existents*) gerçek bireysellik tipi olabilir:[9] Şair öncelikle ben ile dünyayı Goethe gibi uzlaştırarak kendi varoluşunu gerçekleştiren kişidir.

Ama kendini gerçekleştirmenin bu tarzı bir imgeleme tarzı olarak kendini gösterdikçe, insanı varoluşa götüren gerçek yol, hem Tanrı hem de insan olan İsa'ya götüren yoldur. İnsanın bireysellik olarak kendisiyle ilişkisi içinde var olan bir birey olmasını sağlamak için, gerçekten birey olarak tek var olan yalnızca İsa'dır. İnsanın varoluşun gerçekliğini derinleştirmesini sağlayan şey, şiirsel bireysellik değil, bu etik ve dinsel bireyselliktir.[10]

II. – "Inter-esse" olarak varoluş

1. Yöntembilimsel bir deneme. – 1843'ten itibaren, Kierkegaard, tüm somut kipliklerini ayrıntılı sunarak varolu-

7) Pap. III A 62 (1840).
8) P. M. Møller, *Udv. Skrifter*, I, s. 268-269.
9) Pap. III A 62; XIII, 389.
10) Pap. II A595.

şun haritasını çıkarmak amacıyla müstear adlı eserini yayımlamaya başlar. Bu projenin gerçekleşmesi, Kierkegaard'ın, bundan böyle, varoluşunun somut farklılaşmasını (duraklar anlayışı) bu alanların bir tümlük içinde toplanmasının öncülüğünü gözden yitirmeden düşünmek istediğini göstermektedir.[11]

Bu yaklaşımı başlatan *Enten-Eller: Et Livs Fragment*'in [Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit] 1843 yılında yayımlanışı, 1842-1843 yıllarında hazırlanan ve hedefi kelimenin tam anlamıyla bir "varoluşsal-bilim" (*Existential-Videnskab*) imkânı oluşturmak olan bilginin konumu (mantık, ontoloji, matematik) üzerine bir tefekkürden ayırt edilemez. *Papirer*'de "Yöntembilimsel Bir Deneme" (*et methodologisk Førsog*) diye adlandırdığı şeyin konusu budur:

"*Esse* ve *inter-esse* kavramları.

"Yöntembilimsel bir araştırma.

"Farklı bilimler, varlığı (*Vaeren*) vurgulayış biçimlerinin farklılığına ve varlıkla ilişkinin nasıl karşılıklı avantajlar sağladığına bağlı olarak düzenlenmelidir.

"Ontoloji.

"Matematik. Bunların kesinlikleri mutlaktır. Burada, düşünce ile varlık birdir, ama, buna karşılık, bu bilimler birer hipotezdir.

"Varoluşsal-bilim (*Existential-Videnskab*)."

11) Pap. IV C 100. Bu eskizin ortaya attığı karmaşık sorunları burada ele alacak yer yok. Bu nedenle, varoluş kavramını "ilgi" (*interesse*) kavramına bağlayan ipucunu izlemekle yetineceğiz. Soruna dair bir yaklaşım için bkz. G. Malantschuk, s. 63 ve devamı ile *Dialektik og Exiestens*, s. 151 ve devamı.

Bu "yöntembilimsel" tefekkür, P. M. Møller'in 1837'de *İnsanın Ölümsüzlüğünü Kanıtlama Olasılığı Konusunda Düşünceler* adı altında yayınlamış olduğu denemeye bir anlamda çok şey borçludur. Gerçekten de, Møller'e göre, her soruşturma öncelikle bilimlerin ve yöntemlerinin incelenmesini gerektirir. Matematikte yaygın olarak kullanılan kanıtlama yöntemlerinin uygunsuzluğunu vurgulayarak, duyum-üstü gerçeklikleri konu edinmiş önermelerin geçerlilik koşulu üzerinde kendini sorgulamak şarttır. Ayrıca, mantıksal ve matematik önermeler "özünde hipotetiktir", çünkü ampirik varoluşla açıkça tanımlanmış bir ilişkiyi ortaya koyamazlar ve kendi nesnelerini asla kanıtlayamazlar. Møller şu sonuca varır: "Matematik, kelimenin tam anlamıyla ideal bir alan içinde hareket etmektedir; burada tamamen hipotetik hakikatler (*blot hypothetiske sandheder*) için kesin kanıtlar ortaya konmaktadır."[12]

Varoluş düşünceyi deneyime yönlendirse de (Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde belirttiği gibi), var olan hiçbir şey *a priori* kanıtlanamaz: "Matematik gibi ontoloji de hipotetik bir önermeler toplamı içerir: Tüm yüklemlerin *a priori* bir gelişimi vardır ve bunun var olması gerektiği de bütün hakkında söylenebilmelidir... Ama bir şeyin var olması için bunun bir başka yoldan bilinmesi gerekir."[13]

Varoluşu bir yana bırakan matematik, mantık ve ontoloji, düşünülebilecek olan şeyi *a priori* açıklamayı ileri sürmekten başka bir şey asla yapamaz. Kierkegaard, ontoloji

12) Taenker over Muligheden..., *Udv. Skrifter*, I, s. 227.

13) A.g.e., I, s. 231; Kant, *CRP*, III, 400: "Varoluşun her önermesi sentetiktir."

ve matematik gibi bilimlerin "hipotez" olduğunu yazdığında, Kantçı eleştiri çizgisi kapsamında düşüncenin kendini kısıtlamasına vurguyu anlamaktadır.[14] Schelling'in *Vahiy Felsefesi* (1842) üzerine konferansları da bu noktada onun kaygıları yönündedir: özellikle günlüğüne (Schelling düşüncesinin serbest bir çevriyazımı içinde) "rasyonel bilgi mantıktan başka bir şey değildir" (*blot logisk*) diye ve "düşüncedeki her ilerleme burada ya totolojik ya da analitiktir" diye yazacaktır.[15] Böyle bir düşünce ancak kendi içinde, varlık ile düşüncenin özdeşliği varsayımı altında ilerleyebilir, oysa ki, varoluş, kendinden asla çıkmadan kendini düşünmek dışında bir şey asla yapmayan bir düşüncenin dışına düşmekten başka bir şey yapmaz.

2. "İlgili" ve "ilgisiz" bilme arasındaki ayrım. – Bu saptamalar Kierkegaard'ın deneyime hitap eden bir bilgi düzeyinde olmayan "varoluşsal-bilim"den söz ederken gerçekten düşündüğü şeyi ifade edebilmekte hâlâ yetersizdir. Sorun, bir bilgi teorisinin bakış açısından bakıldığında bilginin kendinden nasıl çıkabileceğini bilmekten çok, her türlü bilginin dışında bırakılamayacak bir insan varoluşuna hangi düşüncenin uygun olduğunu bilmektir.

P. M. Møller, insanın ölümsüzlüğü gibi sorunlarla ilgilenen aklın kendi sınırlarını aşma eğilimini dengelemek için duyguya (*Følelse*) çağrıda bulunuyordu: Ölümsüzlük insan

14) Kierkegaard, sonradan, *Post-scriptum*'da, "varoluşla hiç ilişkisi" olmayan (yalnızca nesnellikle ilişkisi olan) matematiği, "hipotetik olanın negatif tarzdaki varoluşa gönderme yaptığı" mantıktan ayıracaktır (VII, 99).

15) Pap. XIII, III, C. 27.

varlığını en yüksek noktada "ilgilendirdiği" için, alanları yalnızca soyut kavramlar olan ve "üstinsan ruh hali"ni[16] hiçbir biçimde işin içine katmayan matematiğin ve ontolojinin "ilgisiz düşünce"sine karşıt olarak, insanın kendi kişisel ölümsüzlüğüyle öznel ilgisini işin içine katabilecek yeni bir düşünme tarzını ortaya koymak gerekmektedir.

Buna karşılık, ilgili düşünce, kişiliğin ilgisinden başka bir şey olmayan dinsel bir ilginin taşıyıcısıdır ve kişisel ilginin algılanabilir olmadığı, duygudan azade düşünceden (*Følelsesfrie*) kökten farklıdır.[17]

Kierkegaard'ın *Yöntembilimsel Deneme*'sinin konusunun niçin tam da *esse* ile *inter-esse* kavramlarının ayrımı olduğunu anlamayı belli ölçülerde sağlayan şey, bilmek ile düşünmek arasındaki ünlü ayrımın bu yeniden-yorumlanmasıdır: Varoluş, en yetkin haliyle, ilgisiz bir düşüncenin konusu olamayacak ve böylelikle yeni bir düşünce biçiminin yükselişine çağrıda bulunan bu *inter-esse*'dir. "İlgili bilmek ve biçimleri" (*den interesserede Erkjenden og dens Former*) üzerine düşünmesini sürdüren Kierkegaard, "ilgili düşüncenin Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıktığı"nı[18] vurgulamaktadır: Öznel ilgi baskın çıktığında, birey düşündüğü şeyin içine dahil olur ve kendini nesnel olarak düşünmeye son vererek bunun içinde var olur (*inter-esse*). Ontolojinin ve matematiğin alanı sınırlandırıldığında ve bunların nesnellik iddiaları zaman aşımına uğradığında, "varoluşsal-bilim"

16) P. M. Møller, *a.g.e.*, I, s. 234.

17) *A.g.e.*, s. 262. Burada da, bu ilgi kavramı yine kavramın babası olarak Kant'a göndermede bulunmaktadır (ölümsüzlüğün teorik değil pratik ilgisi fikri). Krş. H. B. Vergote, *Lectures philosophiques de Kierkegaard*.

18) Pap. C IV 99.

yalnızca bu ilgiye bağlı kalır: Nesnel bir varoluş bilimi değildir ve rasyonel olsa bile insanı konu edinen bir antropoloji olarak belirlenmez. Böyle bir bilimin üzerinde düşündüğü varoluş, var olmakta çıkarı olan [varolmakla ilgili] bir varlığın özüdür ve ilgisiz düşüncenin ilke olarak yitirdiği öznel öğeyi bu *inter-esse* içinde bulur. Böyle bir düşünce esasen etiğin alanındadır ve Kierkegaard insanın varlığını yalnızca akıl yoluyla belirleme yönündeki bir bilginin iddialarına karşı etiğin gerekliliğini ortaya koyar.

Bilimlerin kendi içindeki ideali, kendi konularını mümkün olduğunca eksiksiz betimlemektir. Ama bu ideal, temel alanda, yani insanın ve görevlerinin varoluşsal durumunda başarısız kalır; çünkü varoluşsal duruma ne (dış ya da iç) ampirik gözlem, ne de mantıkta ya da matematikte ifade bulan türden bir düşünce biçimi erişebilir:[19] İnsan, antropolojik yapıları nesnel olarak betimlenebilen bir varlık değildir, çünkü insan bir var olan olduğu andan itibaren öznel öğe baskın çıkar ve insanın kendisinden yola çıkan nesnel bir bilgisi söz konusu olamaz: Mantıksal ve bilimsel bilginin zorunlu olarak yitirdiği varoluşu geri getireceği bahanesiyle de olsa, (ister psikoloji gibi içsel olsunlar, isterse de doğa bilimleri ya da tarih gibi dışsal) ampirik bilimlere ve deneyime geri dönemeyiz. İnsan gerçekliği ne ampirik bir nesne olarak ne ideal bir nesne olarak uygun biçimde betimlenebilir; önemli olan, nesnellik ilkesinin düşünce üzerindeki etkisini sınırlandırmaktır, çünkü bu ilke gayrı meşru uzantısıyla, öznelliğin ve kişiliğin ortadan kalkmasına yol açar: Ama bu da öznelliği belirleyici moment olarak bilimlerin

19) G. Malantschuk, *Dialektik og Existens*, s. 136 ve devamı.

içine yeniden katmak anlamına gelmez, tersine, öznel ile nesnelin aidiyet alanlarını titizlikle ayırmak demektir.

III. – Paradoks olarak varoluş

1. Varoluş ve düşünce: "Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar", soyutlamanın dilinde bulunan "mantıksal düşünme" (*logisk Taenkning*) açısından polemiğe vurgu yaparak, varoluş ile düşünce arasındaki sorunsallı ilişkiyi derinleştirmeyi görev bilir.[20] Mantık, etik olarak tercihin olasılığı biçiminde anlaşılan oluşun ve hareketin (*Bevaegelse*) dışlanmasından yola çıkarak düşünce ile varlığın özdeşliğini gerçekleştirir: "Her şeyin var olduğu ve hiçbir şeyin oluşmadığı yerde, ya... ya da (*Enten-eller*) yoktur."[21] Varoluşun içinde bulunduğu –ve olmazsa olmaz– oluşu dışlayan düşünce, varoluşu kendi dışında bırakır; böylece, varoluş, mantığın dışında olmanın ve sistem tarafından asimile edilemeyen farklılığın simgesi olur.

Kierkegaard'ın *Sonuçlandırıcı Notlar*'ın kenarına düştüğü düşünce notları arasında yer alan "varoluş nedir?" (*Hvad er Existentsen?*) sorusu, yine de, "mantık problemleri"nin oluşumundaki en sonuncu soru olarak görülür: Mantığın içinde yer alamayan ya da mantığın içinde düşünebilmek için hemen o anda ortadan kaldırılması gereken, ama yine de varoluşun yalnızca varlıktan (*Vaeren*) yola çıkarak söylenemediği

20) VII, 295.

21) VII, 288; ayrıca: VII, 106: "Soyut açıdan, sistem ve varoluş birlikte düşünülemez."

ya da, Kierkegaard'ın deyişiyle, varlıktan varoluş sonucuna varmak için bir "sıçrama" (*Spring*) gerçekleştirmenin gerektiği andan itibaren kendini ortaya koyan şeye dair mantıksal bir sorunu vardır.[22]

Bu bakış açısından, mantık ile varoluş bölünmesi çözümsüz görünür ve kendi kendisiyle sınırlı mantıksal bir düşünce, varlık düşüncenin birliğine geri dönerken, kelimenin tam anlamıyla kendi alanı dışına düşen varoluş hakkında hiçbir şey söyleyemeden kendi kendine gerçekleşebilir. Düşünce eğer varoluşu anlayabilirse, kendi yerini ontolojinin içinde bulacaktır. Ama Kierkegaard'ın Hegel'e itirazı tam da bu noktadadır: Eğer sistem düşüncenin içkin gerçekleşmesiyse, hiçbir varoluş sistemi (*Tilvaerelsens System*) verili olamaz; tabii eğer varoluş burada "katışıksız soyut belirlenim" sıfatıyla yer almıyorsa.[23]

Düşünce ile varlık arasında bir ayrım vardır ama düşünülen şey olma ile var olunan şeyi düşünme imkânsızlığını ikilem olarak ortaya koyarak bu ayrımı gerçekleştirmek, var olduğu için, yalnızca insana düşer: Var olmak ile düşünmek arasındaki bağlaç, varoluş içinde yalnızca kopuş kipinde gerçekleşir. Bu nedenle, varoluşun düşünceden önce geldiği kesinliğini ortaya koyarak işe başlamak gerekir: "Ben var olduğum (*Jeg er til*) ve düşünen biri olduğum için düşünüyorum ve var oluyorum. Varoluş burada düşünce ile varlığın ideal özdeşliğini ayırmaktadır. Düşünebilmek için var olmam gerekir."[24] Varoluş-düşünce bağlantısı içinde, her dü-

22) Pap. B. 13 (1844-1845).
23) VII, 288; F. Wilde, *a.g.e.*, s. 74 ve devamı.
24) VII, 318.

şünce, bağlantılı olduğu varoluş karşısındaki bir gecikmeyi ifade eder; var olduğu şeyden yola çıkarak kim olduğunu kanıtlama isteği tamamen boştur. Her türlü varoluş önermesinde, düşünceden varlığa varmak, düşüncenin düşünülen şey içinde kendini bulmaktan başka bir şey yapmadığı bir totolojidir: "Sonuçta varoluşa varmak, burada bir çelişkidir."[25] Öyle ki, düşüncenin gerçeği (*det virkelige*) belirlemesi için, onu 'olası'nın (*det mulige*) içine taşıması, insanla ve dünyayla yalnızca düşünülen bir ilişki içinde gerçekleşmesi gerekir. Düşünce, varlıktan varoluşa sıçramayı gerçekleştirmek için kendinden çıkmak isterken kendini inkâr eder.

Varoluşa karar vermenin bu imkânsızlığı genel olarak tüm var olanlar için geçerlidir, ama düşünce ile varlığı, hem varoluş hem de kendi varoluşunun düşüncesi olmasından ayırmak yalnızca insana düşer. Fiili varoluş (*Tilvaerelse*), bu haliyle, insanın özü değildir ve örneğin gül hakkında söylediğimiz şeyi –"var olduğuna göre yalnızca neyse odur"–, yani katışıksız olgusallığı onun hakkında söyleyemeyiz. Var olan insanda, fazladan, "düşünmenin ne olduğuyla çelişik olarak", var olmanın ne olduğu fikri bulunur.[26]

İnsan yalnızca var olmanın bilinci değildir; dahası, bağdaşık olarak var olan ve düşünen olmanın çelişik düşünümüdür de ve bu bağdaşıklık sayesinde var olan ile düşünenin ayrılığını gerçekleştirir. Tanrı'dan farklılığı içinde insan varoluşunun tekilliğini tanımlayan da bu ilişkidir: "Tanrı düşünmez, yaratır, Tanrı var değildir (*existerer ikke*), ebedidir. İnsan düşünür ve var olur ve varoluş düşünce ile varlığı

25) VII, 304.
26) VII, 318.

birbirinden ayırır, ardışıklık içinde birini diğerinin dışında tutar."[27]

Varoluş, ikileme içindeki varlık-düşünce bağlantısına denir. Gül gibi bir var olanın varoluşu, varlığının düşünümsel olmayan basitliğidir, ama insanın varoluşu, aynı zamanda, kendisiyle ilişkidir ve insan asla var olduğu şey olmayan ama her varoluşun var olmaya gösterdiği ilgiyi ifade ederek var olduğu şey olan varlıktır. Varoluş, öncelikle, üzerinde düşünülmemiş, ne ortadan kaldırılabilen ne yaratılabilen dolayımsızlık olarak, orada olduğunu keşfeder: "Var olan, istese de istemese de, var olduğuna dair önemli bir özelliğe sahiptir."[28] Ama, var olmak ya da olmamak var olana bağlı olmasa bile, sarsılmaz bir kayaya çarpar gibi bu olgusallığa çarpmak da söz konusu değildir. İnsanın var olması bir olgudur, ama insanın bir var olan olması ancak var olmakla ilgisi nedeniyle mümkün olur. Her insanın ilk yaptığı önce "orada bulunmak"tır, ama gülün basit varoluşundan farklı olarak, öznellik niteliğine sahip olan insan, bu sayede kendine doğru belirleyici hareketi gerçekleştirir. İnsan vardır ve var olmak görevdir; diğer varlıklardan da bir "etik zafer" (*ethiske Seier*) olasılığını içinde bulduğu bu var olma iradesiyle ayrılır: Yalnızca genel olarak var olma özelliğine sahip olmakla kalmayan, dahası, kendi varoluşunu bir görev konusu olarak kendi önünde bulan, var olan bir birey olmak. Varoluş yalnızca her düşüncenin ve her iradenin varsayımı olmakla kalmaz; aynı zamanda, varoluş, seçilmemiş olarak, bireyin bu var olma "ilgisi" (*inter-esse*) halini alarak üstlenmeye karar vermesi gereken bir yazgıdır.

27) VII, 321.
28) VII, 108.

2. Varoluşsal düşünce. – Ancak varoluşu yitirerek gerçekleşebilen soyut düşünceye (*abstrakt Taenkning*), varoluşu yitirmiş bir var olanın paradoksal figürü olarak soyut düşünür figürü cevap verir: "Soyut bir düşünür elbette vardır (*er vel til*) ama onun var olması (*det han existerer*) daha ziyade kendi öznesini hicvetmesi gibidir."[29] Varoluşun genel belirlenimine sahiptir, ama kendi gerçekliğini etiğin içinde bulan varoluşsal düşünür gibi yalnızca düşünce yoluyla bu belirlenime yeniden kavuşamadığında, bu kez onun "*Existents*"i hicivci olur. Spekülatif düşünür (söz konusu durumda "Hegelci *Privat docent*" figürü), düşünce ile gerçekliğin ayrımını gerçekleştirir ve –sürekli olarak– var olmanın ne olduğunu unutma tehdidi altındadır. Paradoksal bir şekilde, en tamamlanmış räsyonalite hayalidir ("fantastik") ve asıl ait olduğu alan olan estetik durağa yönlendirilmelidir.

Bu düşüncenin karşısına "somut düşünce" (*en concret Taenkning*) çıkartılır. "Burada varoluş (...) düşünceye uzam ile zamanı verir"[30] ve bu düşünce "*sub speciae aeterni*" değildir, yani her durumu unutan ve zamana ilgisiz değildir. Somut düşünce, imgelem (*Phantasie*) ve duygu (*Følelse*) olduğu kadar, katışıksız düşüncenin üstünlüğünü asla tanımayan bir koordinasyon (*Sideordning*) içindeki zekâdır da.[31] Kierkegaard, böylece, orijinal saiği Sibbern'de bulunan bir "yan" düşünce modelini, farklı momentleri düzenleyerek kavrama dahil eden –düşünceyi, psişik, düşünsel ve bedensel olanın somut birliği olarak tanımlayarak bu boyutları aynı düzleme yerleştiren– Hegelci modelin karşısına çıkarır. Somut dü-

29) VII, 321.
30) VII, 335.
31) VII, 336.

şünce, duyarlılığın ve hayalgücünün sağladığı maddeyi düşünüm yoluyla koordine etmeyi görev edinmiş canlı bir düşüncedir. Somut düşünür bir bilim insanı (*Videnskabsmand*) değil de bir sanatçı (*Kunstner*) olsa da, yine de varoluşsal düşünürün estetik bir imgesi verilemez. Düşünce, tüm bu duyusal ve duyumsal zenginliği diyalektik yoluyla koordine etmesi ve düşünüm yoluyla bunlara hakim olması gereken bir sanattır. Bu biçimlendirmede, düşünce, dolaysız varoluş içinde düşünceyi temellendiren planlara koordinasyonu nedeniyle yüksek bir yeti olarak müdahale etmez.

Varoluşun düşünülmeye izin vermediği tek yer yalnızca soyut düşüncedir. Gerçekte, var olan düşünendir ve gerçekleşme imkânını kendini koşullarından soyutlamayan bir düşüncenin içinde bulur. Varoluşsal bir düşüncede, kendinin tasarımı anlamında kendinin bilgisinden çok, etik davranış üzerine düşünümsel bir hareket içinde meydana gelen ve öznenin kendi hakikatini inşa etmesini sağlayan kendi üzerine bir çalışma olarak kendini gösteren kendi üzerinde etkide bulunma olanağı söz konusudur: Öznenin "düşündüğü şeyi gerçekleştirerek gerçekten düşündüğü" (*ved at virkeliggjøre det*) "düşüncesinin içinde kendini oluşturması" diye Kierkegaard'ın adlandırdığı şey sayesinde, nasıl davranıyorsa öyle kendini düşünür.[32] Öznellik, kendini düşünürken kendi üzerinde etkide bulunur ve kendi hakikatini deşifre ettiği bu çalışmanın içinde kendini inşa eder (*gjennemarbeide*). Düşünce bir faaliyettir ve bu faaliyetin içinde 'benlik' bir var olan olur ve Kierkegaard'ın "varoluş için kendini anlama görevi"[33] dediği öznel düşünüm budur.

32) VII, 340.
33) A.g.e.

3. Varoluş ve oluş. – Görevi kendine niteliksel olarak sahip çıkmak olan varoluş "sürekli oluş halindedir" ve var olmaya çabalama görevinin ifadesini bile kendi içinde bulur.[34] Mevcut haliyle oluş mantıksal düşünceye ait değildir. Elealılar'ın doktrininde olduğu gibi mantıksal düşüncede de "her şey vardır ve hiçbir şey ortaya çıkmaz" ve var olanın karşıtı olarak öncelikle ortaya çıkma ve yok olma hareketini nitelemez.[35] Oluş sorununu metafiziğin içinde düşünmek için, oluşun akışını varlığın kalıcılığıyla karşı karşıya getirmek yanılgı olur: "Oluşun içindeki varlık" metafizik değil varoluşsal bir önermedir ve oluşun kendisi kendi varlığı görev olarak önünde duran bir kişiye bağışlanmış var olma görevinin etik ifadesi olan "varoluşun bir kategorisi"dir (*Existents-categori*). Oluş içinde var olmak, kelimenin gerçek anlamıyla kendini gerçekleştirme hareketi içinde olunan şeyi olmak zorunda kalmaktır. Öznelliğin belirlenimi olan oluş, dünyevi olan her şeye denk düşen fiili varoluş (*Tilvaerelse*) ile gerçekleştirilmesi gereken bireysel varoluş (*Existents*) arasında bulunan gerilimi ifade eder. Var olan olarak birey kendi varoluşunun sonuna bir kerede erişemez, ama "sürekli çaba" (*en fortsatt Straeben*) sayesinde kendi hareketinin ölçüsünü tekrarda (*Gjentagelse*) ve kararda bulur: Kendi sonsuz ilgisini ifade ederek var olmak istediği andan itibaren varoluş tekrar etmek zorundadır.[36]

4. "Öznellik hakikattir." – *Sonuçlandırıcı Notlar* "öznellik hakikattir" tezini geliştirir. Bu tez doğru anlaşıldığında,

34) VII, 293, dipnot.
35) VII, 293, dipnot.
36) VII, 110.

"sonsuzluk tutkusu" (*Uendelighedens Lidenskab*) olarak hakikat olanın hakikate yönelik gerilim olduğu anlamına gelir.[37] Bu tez, mevcut haliyle varoluşun hakikat olduğunu ileri sürmez, ama varoluşu var olan bir öznellik haline getiren bir kararda kendi kendine karar kıldığında böyle olabilir. Varoluş, kendi hakikat istenci içinde, yani öznellik olarak hakikattir. Varoluş ile öznellik arasında ebedi karar (*evige Afgjørelse*) yer alır; bu karar onu zaman içinde var olan ve kendi döneminin sorumluluğuna sahip öznellik olarak ortaya koyar.

Hakikat sorunu, öznelliğin derinleştirilmesi hareketi içinde var olma istencinden ayırt edilemez. Hakikatin varlığı, düşünüm denilen ilişkinin niteliğinde yatmaktadır: "Nesnel düşünüm için hakikat nesnel bir şey, bir nesne olur. Öznel düşünüm için hakikat, sahiplenme (*Tilegnelse*) olur."[38] Bu ayrım, esasen, Kierkegaard'ın 1842'de *esse* ve *inter-esse* kavramları konusunda saptamış olduğu ayrımla kesişir: Nesnel düşünüm yolu, ilgisiz bilmenin biçimidir; buna göre, hakikatin nesnelliği her türlü öznel öğenin ve yalnızca öznel anlam taşıdığı ölçüde de var olma ve var olmama sorununun ortadan kaldırılmasına dayanır.

Varoluşun kendiyle ilişkinin "nasıl"ına vurgusu dolayısıyla var olmaya duyduğu ilgiyi yalnızca öznel düşünüm ifade edebilir: "Söylenmiş olan (*hvad der siges*), nesnel olarak vurgulanmıştır; bunun nasıl söylendiği (*hvorledes der siges*) ise öznel olarak vurgulanmıştır... Nesnel olarak, yalnızca düşüncenin belirlenimleri söz konusudur; öznel olarak ise içsel-

37) VII, 174.
38) VII, 177.

liğin belirlenimleri. Azami düzeyinde bu 'nasıl', sonsuzluk tutkusudur ve sonsuzluk tutkusu hakikatin kendisidir."[39] Demek ki, hakikat, düşünüme yabancı nesnellik değildir; ama öznenin kendisiyle ilişkisi içinde kendine sahip çıkma gerekliliğidir. Hakikat, öznel olarak, yalnızca edinim kipiyle tanımlanmaya izin verir ve nesnel olarak var olmayan ve varlığı bile inkâr edilen bir hakikatle bu öznel ilişki dışında var olamaz: Düşünüm içinde bir nesneyle ilişkilenir gibi hakikatle nesnel olarak ilişkilenen kişi için, yani öznelliği uzaklaştırmayı öznel olarak seçen kişi için ancak nesnellik vardır: Örneğin, dinsel hakikati hakikat yapan şey, "pagan bir ülkede yaşayan ve gözünü bir puta dikmesine rağmen sonsuzluğa duyduğu tüm tutkuyla dua eden"[40] o adam gibi nesnel bir hakikat-olmayanla öznel ilişkidir. Bilginin içinde gerçek bir Tanrı tasarımına sahip olmak ve hakikat-olmayanın içinde dua etmek mümkündür, keza, hakikatle öznel olarak ilişki kurarken yanlış bir Tanrı tasarımına da sahip olunabilir. İlişkinin hakikat-olmamasına ancak öznel olarak karar verilebilir ve hakikat bilginin içinde nesnel olarak yerleşmeden, hakikat ile hakikat-olmayan arasındaki farklılığı ortaya koyan şey daima öznelliktir. Ayrımın ölçütü öznel karardır: Var olan, nesnel yolu (hakikat-olmayan) ya da bilginin dışındaki öznel yolu (hakikat) "seçer" (*vaelger*).[41]

Öznelliğin hakikat olduğunu söyleyen önerme Sokratik bilgeliktir ve paganlık da bunun içinde doruk noktasına varmıştır: "Sokrates'in cehaleti, tüm pagan bilgiden daha

39) VII, 187; Pap. B 16-18, 93 (1844-1845).
40) VII, 186-187.
41) A.g.e.

fazla hakikattir."[42] Bu tavırda baştan bir paradoks vardır: Hıristiyanlıkta olduğu gibi kendi içinde paradoksal olmayan, ama yalnızca var olan özneyle ilişkisinde paradoksal olan ebedi bir hakikat vardır. Tüm sonsuzluk tutkusuyla birey, hakikatle öznel ilişki içindeki bir hakikatle ilişkilendiğinde, onun içindeki paradoksu keşfeder.

Sokratik açıdan paradoks öznel ilişkinin niteliği ('nasıl'ı) üzerinde temellenmiştir; bu ilişki de, azami yoğunluğu içerisinde, sonsuzluk tutkusudur. Nisbi paradoks olarak, bilginin içindeki en yüksek nesnel belirsizliğin en güçlü öznel belirlilik olmasının ifadesidir bu: "Paradoks, tam da hakikat olan içselliğin ifadesi olan nesnel belirsizliktir."[43]

Bununla birlikte, hem Hıristiyanlığın çıkış noktası hem de varoluşun yeni bir niteleniși olan bu dışsal öğeden mutlak anlamda yoksun olan bir içkinlik düşüncesine bağlanmadan bu tavrı sürdürmek imkânsızdır. "Sokratik" paradokstan daha öteye gitmek, hakikatin içinde "*sensu eminatiori* bir paradoks analojisi"ni ve "var olmaya yönelik içsellik tutkusunda da (...) *sensu eminatori* bir inanç analojisi"ni paradoks olarak fark etmektir.[44] Sokrates'in meziyeti, varoluşsal olanın sonsuz önemini ve var olmanın temel olduğunu keşfetmiş olmasıdır, ama onun sınırı, dinselliğin öznellikten ve öznelliğin kendisiyle sonsuzca ilişkilenme tarzından başka bir şeyle ilişki halinde asla ortaya konmamış olduğu varoluşun insani bilgeliğinden başka bir şeye asla kalkışmamış olmasında yatmaktadır.

42) Pap. B 40, 26.
43) VII, 191.
44) VII, 193.

5. "Öznellik ilkesinin geri dönüşü." – Öznelliğin hakikat olduğu tezinde bir geri dönüş noktası vardır. Bu noktada, sonsuzluk tutkusu içinde öznelliğin vurgulanması, geçmişte belirsizlik olan nesnelliğe yeniden kavuşur: "Bir 'nasıl' (*hvorledes*) vardır ki bunun özelliği 'o ki'yi (*hvat*) ortaya koyabilmektir – ancak doğru dürüst ortaya koyduğunda bu özelliğe sahiptir. Bu, inancın 'nasıl'ıdır. Burada, gerçekten de, özellikle azami noktasındaki içselliğin yeniden öznellik olduğunu gayet iyi görüyoruz. Bu, öznellik ilkesinin tersine dönmesidir ve, bildiğim kadarıyla, bu gelişmiş ve uygulamaya konmuş noktada hiç olmamıştır."[45]

Sonsuz içselleşmesi içindeki varoluş, öznelliğin bir dışsallıkla kurulan yeni ilişki içindeki hakikat-olmayan olduğunu keşfeder: Öznellik artık kendi kendine bir hakikat değildir ve hakikat artık hakikatle öznel ilişki içinde olamaz. *Felsefi Kırıntılar*'da Sokratesçiliğin sınırı buydu: Var olan öznellik, ebediyetin açınlanması açısından hakikat-olmayandır ve insan, varoluşun yeni nitelenişi içinde hakikat-olmayandan hakikate geçmenin koşullarını yeniden alımlayarak kurtulur.[46]

Bu hakikat-olmayan durumu bir soyutlama değil, günahın (*Synd*) niteliğinden etkilenen varoluşun yeni konumudur. Bu günah aracılığıyla, kendiyle ilişkinin öznel hakikat-olmayanı ile zaman içindeki Kurtarıcı Tanrı olan hakikat arasındaki niteliksel farklılığı keşfeder.

Hata (*Skyld*) ve günah (*Synd*) kavramları, yine de, diyalektik açıdan kesin olarak birbirinden ayrılmalıdır:

45) Pap. X2 A 499.

46) *Miettes philosophiques*, IV, 212.

"Birey günah bilincini kendi kendine edinemez: Hata bilincinin durumu da aynıdır. Çünkü, hatanın içinde, öznenin kendisiyle özdeşliği sürer ve hata bilinci öznenin kendi içinde bir dönüşümüdür. Günah bilinci ise, tersine, öznenin kendisinin bir dönüşümüdür; bu durum, doğuştan günahkâr olduğunu bireye öğreten gücün onun dışında olması gerektiğini gösterir. Bu güç, zaman içindeki Tanrı'dır."[47]

Hata bilinci, Kierkegaard'ın "içselleştirme diyalektiği" (*Inderliggjørrelsen Dialektik*) olarak adlandırdığı şey sayesinde ebedi mutlulukla "patetik" bir ilişki içinde meydana gelir. Var olmakla son derece ilgili birey ebediyetle soyut bir ilişki kurmaz, ama onun ebedi mutluluğu biçimini alan bir ebediyetle ilişkisi tutkulu olur. Bireyin "mutlak *telos*"la ilişkisi ne ölçüde yoğunsa, son derece ilgilendiren şey olarak mutlakla ilişkisi içindeki öznellikte gerçekleşen dönüşüm de o denli büyüktür. Birey, kalıcı biçimde var olmayı isteyerek, kendi varoluşunu bu ilişki içinde dönüştürdüğünde, ilişki "patetik-varoluşsal"dır. Gereklilik, "mutlak *telos*"la mutlak olarak ve sonlu hedeflerle de görece olarak ilişkilenmek ve dolaysız yaşamın gereklilikleriyle çelişkiyi ortaya koymaktır; bu yaşamda birey, tersine, görece olanla mutlak ilişki kurmaya yönelir.[48] Öznellik, dolaysız yaşamı ve bu yaşamın yabancı ilgilerini reddettiğinde, ebedi mutlulukla patetik ilişki, paradoksal olarak, ıstırap (*Lidelse*) biçimini alır.

İçselliği sürekli daha fazla içselleştirerek sınırlı ilgilerinin sonlu bağlarından kurtulan birey, bu durumda, kendi varoluşunu hatanın egemenliğindeymiş gibi görür: Kendi

47) *Post-scriptum*, VII, 576.
48) VII, 393. Stoacı kökenli kavram olan *telos* (τελος) iyi kalpli hükümranı belirtir.

ebedi mutluluğuyla bu mutlak ilişkisi içinde içsel olarak ne kadar gelişirse, kendisini bu mutluluktan ayıran şeyleri daha iyi kavrar ve bu durumda paradoks bu amaçla son derece ilgili olduğundan ıstırabı ve hatayı kendi içinde bulur. Böylece, kendi içinde dönüşüm geçiren özne, hata duygusu aracılığıyla, iyinin ve kötünün öznel bilincini keşfeder.

"Varoluşsal *pathos*"un belirleyici ifadesi olan hata "varoluşun en somut belirlenimi"dir ve kendisiyle ilişki içindeki öznelliğin faaliyetinin paradoksal sonucudur.[49] Öznel belirlenim olarak hata, içkinlikten kopuş (*Brudd med Immanentsen*) sayesinde meydana gelen günahtan niteliksel olarak farklılaşır. Öznelliğin içselleşmesi, sonuçta, bir sınıra yöneltir; bu sınırdan yola çıkarak günah, kendisi de paradoks olan ebedi bir hakikatle yeni bir diyalektik-paradoksal ilişki içinde ortaya konabilir. Hata bilinci "öznenin kimliğini dönüştürmez" ve işi onu bir başkası yapmaya vardırmaz. Bu bilinç, kendi başına, varoluşun Hıristiyanca belirleniminin eşiğine dek götürür; burada paradoks, ebedi hakikatin zaman içindeki tezahürü olur. Bu noktaya gelene dek, "varoluşun paradoksal vurgulanışını kendi içinde barındıran kopuş, var olan ile ebedi olan arasındaki ilişkide kendini göstermez, çünkü ebedi olan var olanı her yerde içerir ve oransızlık (*Misforhold*) içkinliğin içinde kalır."[50]

6. Varoluşun paradoksal nitelenişi. – *Sonuçlandırıcı Notlar*'da Dinsel A, paradoksun mutlak niteliğini ya da "paradoksun kendisi paradokstur" (*Paradoxet selv er Paradoxet*)

49) VII, 515.
50) VII, 523.

olgusunu değil, bireyin öznel düşünümü içinde yalnızca paradoksun '*analogon*'unu keşfeden içselleşmenin diyalektiğidir.[51] Dinsel B'de (özellikle Hıristiyandır) "diyalektik bir başka yerde bulunur". Hıristiyanlığın mutlak anlamda paradoksal diyalektiği, tek iman nesnesi olarak öznel düşünümün ötesinde paradoksun varoluşunun kabulüdür. Mutlak paradoks, "ebedi hakikatin", İsa'nın kendisi olan bu var olan birey biçiminde tezahür ederek, "zaman içinde oluşması"dır.[52]

Bu durumda, varoluşun yeni bir niteliği işin içine girer ki bu da bireyi, Tanrı olan bu var olan bireyle ilişki içinde var olma, yani "saçma sayesinde" (*i kraft afdet Absurde*) inanma yönündeki spesifik anlamda Hıristiyan gereklilikle karşı karşıya getirir. Saçma, varoluşsal ile ebedinin İsa'da mütevazı bir birey figürü içinde birleşmesidir; ve ebediyetin de zaman içerisinde belirli bir momentte "yer aldığı"dır (*Bestedt*). Kendi niteliksel bireyleşimini mutlak paradoksla mutlak ilişki içinde gerçekleştirmesi gereken var olan özne açısından bakıldığında, saçma, içsellik tutkusu içinde varlığını sürdüren imandır.

Kısacası, Hıristiyanlığın varoluşsallıktan başka gerçekliği yoktur: "Varoluşu ve varolmanın ne olduğunu kapsar", tıpkı imanın öncelikle "varoluş içindeki Tanrı'nın gerçekliğine" (*Guds Virkeligehed i Existentsen*)[53] tanıklık etmesi gibi; tıpkı var olan ama var olmayan bu Tanrı'nın İsa'nın içinde var olan halini aldığı paradoks gibi; ya da mutlak para-

51) VII, 195.
52) VII, 560. Krş. Bölüm V, IV.
53) VII, 195.

doksun da formülü olan "var olmayanın var olması" gibi.[54] İnsan, birey olarak varoluşunu, İsa olan var olan bireyle ilişkide edimselleştirir; ve iman, büyük ölçüde, yaşayan şimdiki zaman içinde edimsel olarak var olanla kurulan bu ilişkidir. İsa vardır (*er til*) ve bir var olandır (*Existents*) ve zuhur eden kişiyle kişisel bir ilişki içinde imanın tek konusu, varoluşun bu iki boyutunun dolaysız birliğidir. İnanmak, kişinin kendine ait olmayan ama bireyin en derinini ilgilendiren –ve öznelliğin de içsellik içinde keşfedemediği– bir gerçeklikle sonsuz ilgiye dayalı bir ilişki kurmaktır.

54) VII, 369; bkz. daha yukarıda: "Tanrı var değildir, ebedidir."

IV. Bölüm

SENTEZ OLARAK VAROLUŞ

I. – Sentez kavramı

Niteliksel bireyleşimini gerçekleştirmesi gerektiği andan itibaren her insana bahşedilmiş bir görev olan varoluşun konumu, varoluşun yapısının bir sentez olarak kavrandığını varsayar: Varoluş, her türlü belirlenimden asla yoksun olmadığı gibi, içsel bir yapıya da sahiptir ve Kierkegaard bunu özellikle *Sonuçlandırıcı Notlar*'da, *Kaygı Kavramı*'nda ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta ortaya koymuştur. Bu sonuncu eserde (1848) –aynı zamanda en geç eserlerinden biridir– sorun tüm karmaşıklığıyla ifade edilmiştir:

> "İnsan tindir (*Aand*). Ama tin nedir? Tin, bendir. Peki ya ben nedir? Ben, kendiyle ilişkilenen ilişkidir (*Forhold*) ya da kendiyle ilişkilenme ilişkisinin sahip olduğu özelliktir... İnsan, sonsuz ile sonlunun, zamansal ile ebedinin, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısacası bir sentezdir."[1]

1) *La Maladie à la mort*, XI, 143.

İnsan varlığının tüm veçheleri içerisinde bir sentez olarak belirlenmesi ve bu senteze göre tahayyül edilmesi, içeriğine olduğu kadar örgütlenmesinin biçimine ve bu biçimi oluşturan unsurların diyalektik ilişkisine, yani oluşum ve düzenleniş tarzına da bağlıdır. Bununla birlikte, insan varlığını "etkenler"in statik bir bütünü olarak düşünemeyiz: Varoluş, bir ilişki olduğu için, oluşabilecek tarzda düzenlenmiş bir sentezdir ve kendi gerçekleşmesini bireysel bir tarihin içinde bulabilir, bu tarih de "kendine erişmek için birçok duraktan geçen" (*gjennemløber flere Stadier for at naae sig selv*)[2] özgürlüğün tarihidir.

Kierkegaard, *Sonuçlandırıcı Notlar*'da, "Bu (varoluş) kavram(ı) *Şölen*'de bulunan Yunanlar'ın Eros anlayışını hatırlatır," diye vurgular; ve varoluşun, Eros misali, "sonlu ile sonsuzdan, ebedi ile zamansaldan doğma, hâlâ çabalayan o çocuk" olduğunu belirtir.[3] Yine de, bu hatırlatma, Kierkegaard için varoluş anlamına gelen bileşimin (*Sammensaetning*) büründüğü orijinal biçimi maskelememelidir. "İnsan bir sentezdir" önermesi, içinde kök saldığı ama indirgenemediği bu gelenekle ilişkisi içinde düzgün biçimde anlaşılmalıdır. Bir "sentez" olarak adlandırdığı şeyin içinde etkenlerin kendi aralarında ilişkilenme tarzı belirleyicidir ve bu etkenlerin farklı kipliklere göre bileşimleri nedeniyle diyalektik bir belirlenim edinmelerini sağlayan da bu ilişkilenme tarzıdır: Ontolojik olarak varoluş, bir töz değil, ilişki-halinde-varlıktır; ve kendisini oluşturan bu ilişkinin dışında hiçtir.[4]

2) Pap. IV 17, s. 81.
3) VII, 80-81.
4) *La Maladie à la mort*, XI, 162: "Kendi olmak, somut olmaktır."

Bu konumdan önemli bir sonuç kaynaklanır: Birçok etken dizisinden oluşmuş olan varoluş, var olduğu sürece, kendi olduğu bu ilişkiyi ortadan kaldıramaz ve sürekli olarak bu ilişkinin daha fazlasını yapmak zorundadır; ve her gerçek oluş, özünde, olduğu yapının oluşumundan başka bir şey olamaz: Onu oluşturan etkenlerin ilişkisinin, daha doğrusu, doğru yöneliminin edimselleşmesi yönündeki tam anlamıyla Hıristiyan görevin ifadesi de budur.

Doğru olarak tanımlandığında, bu şekilde düşünülen varoluş, kendi başına oluşmuştur. Bunun anlamı, Kutsal Kitap'a göre insanın henüz kendi doğallığıyla ruhunun dolaysız birliği içinde, ebediyetin sesine kendiliğinden itaat içinde yaşadığı durakta varoluşun henüz böyle ortaya konmadığıdır. Bu tür bir masumiyet (*Uskyldighed*) durumunda, varoluş potansiyel bir sentezden başka bir şey değildir ve varoluşun fiilen kendini göstermesi için, bireyin olduğu şey olmak zorunda kalmadan var olmasını sağlayan kökenin düşünümsel-olmayan dolaysızlığının yitimiyle ardışık ilişki içindeki en derin bölünmenin yaşanması gerekir.[5]

Bir varoluş olmak, öncelikle, kendi varlığını dayanaksız bir ilişki gibi ya da desteksiz bir bağlantı gibi –ama orantısızlık (*Misforhold*) da bunun içindedir– koyarak bu dolaysız birliği yitirmek anlamına gelir. Varoluş bir kez fiili sentez olarak ortaya konduğunda, paradoksal biçimde hem birliği hem de ayrılığı içeren ve artık kendisi olmuş bu bağı parçalamayı görev edinemez. Sentezin koordineli etkenleri, kendi karşıtlıklarını asla yüksek bir birliğin içinde çözüme bağlamazlar ve, günlükteki önemli bir düşüncede dendiği

5) *L'Attente de la foi*, III, 29.

gibi, "insanın doğasını bu yaşam içinde birlik haline getirmek, ikiyüzlülük ve anlaşmazlık ilke olarak konmaya başlansa bile, tembelliğe yönelmektir. Hıristiyanlık, insanın bu birlik içinde dinlenebilecek kadar kusursuz olabileceğini asla öğretmiş değildir."[6] Varoluşun içsel bölünmesinin etik ve dinsel bir kökü vardır ve bunu haklı kılacak olan akıl değildir, çünkü bu bölünme imanın yüksek düzeni içinde kendini doğrular. Rasyonel bir antropoloji perspektifi içinde insanın birliği teorisi, "yeni insan"ın aleyhine "doğal insan"ı nesnelleştirir ve bunun tek sonucu, "endişenin, çabanın, kavgının ve tüm varoluşumuzu yönetmesi gereken titremenin" ortadan kalkması olur (*a.g.e.*).

Bu koşullarda, varoluş, ne kendi yapısından özgürleşmek ister ne de içinde bulunduğu durumdan kaçmak. Kendisi olan bölünmenin içinde kendisiyle ilişkisini aşma imkânı olmadan kendi kurtuluşu için çalışabilir yalnızca. Tüm sentez bir görev halini alır ve, Kierkegaard'ın *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta söylediği gibi, "edimsel yapımız daima kendisi olması gereken bir ben şeklinde düzenlenmiştir."[7] Bu düzenleme içinde bu yapı bir ilişkidir ve Tanrı bu ilişkiyi yapının erkine teslim etmiş ve oluşundan onu sorumlu kılmıştır: Bölünmenin içinde kendiyle ilişki olarak sentezin konumu, düşünümsel-olmayan dolaysız birliğin yitirilmesiyle zamandaştır ve sentezin özerkliği tanrısalın geri çekilmesinden ayrı değildir. Kendisini ortaya koyan güçten ayrılığı bundan böyle kendi içinde yansıtmaya mecbur olan sentez, olduğu şey değil ama olması gereken şey olmaya mahkûmdur.

6) Pap. XIII A 186.
7) *La Maladie à la mort*, XI, 145.

Böylelikle, var olan birey, kendisi olan bu ilişkiyi aşarak sonluluk bağını koparmasını hiçbir şey sağlayamazken, kendi ilişkisinin ve bu ilişkiyi yönlendiriş tarzının 'nasıl'ı sorusunu sormaktan başka bir şey yapamaz: Kendine mahkûm varoluş, var olduğuna göre, kendini edimde bulunmaktan mahrum edebileceği yanılsamasıyla oyalanmadan var olmaktan başka gerçek bir ilgiye sahip olamaz. Hıristiyanlık, insan varlığını, ancak bu varlığa emanet edilmiş olan bu görevi derinleştirerek kendine ve Tanrı karşısındaki kendi bilincine indirgeyebilir.[8] Zaman içinde var olan bireyin emsal teşkil eden figürünü üstlenen İsa'nın gösterdiği yol budur. İnsanı kendi varoluşsal konumu içinde doğrulayan Hıristiyanlık, bireyin, olması gereken varlık olarak daima kendi önünde bulduğu bir varoluşun içine daha fazla kök salmasını sağlamaktan fazlasını yapmaz.

II. – Kaygı Kavramı içinde ruh ile bedenin sentezi

1. Sentez konumunun diyalektiği. – *Kaygı Kavramı*'nda varoluş "tinin taşıdığı bir ruh-beden sentezi"[9] olarak tanımlanır. Tin (*Aand*) sentezin belirleyici gücüdür ve onun konumu ilişkinin içindeki unsurların birlik ve ayrılık koşuludur. Yine de, beden-ruh-tin üçlemesi, temel bir simetrisizliği gizlemektedir: Tin, ilk ikisine benzer bir etken değildir,

8) W. Schulz, *Existence et système*, s. 149: "Sentez olarak insan kendisi için bir görev olduğunda (...) sorun bir yükseliş olarak tasarlanan aşma edimi değildir, kendi bölünmesi içinde var oluş olan kendiyle ilişkinin 'nasıl'ıdır."

9) IV, 348.

ama bağlanmış olanın birliğini ve bölünmesini içeren bir ilişkiyi belirleyen sentez içindeki gerçekten "sentetik" güçtür.

Tin, başlangıçta farklılaşmamış olan ruha ve bedene karşı durarak sentezi ortaya çıkarır. Potansiyel bir sentezden başka bir şey olmayan dolaysız yaşam psikosomatik bir bütünlüktür ve burada, tinin yokluğunda,[10] ruh, hem kendi doğallığıyla hem de doğasıyla uyum içindedir. *Kaygı Kavramı* bu yaşamı masumiyet durumu olarak niteler. Bu durum, kaygı düşünümü içinde öngördüğü sentez konumundan önce gelir.

Kierkegaard, *Tanrı'nın Tüm Lütfu... Yukarıdan Gelir* (1843) başlıklı mesel söylevinde, tini ortaya koyan edimle zamandaş olan her türden günah bilincinin yokluğunda, bu yaşamın düşünüm-öncesi konumunu özellikle belirtmiştir: "Eğer yasak ihlal edilmemiş olsaydı (...) gökyüzü yeryüzü yaşamına yansımış olurdu ve tek bir önsezi bile masumiyetin özünden kaçamazdı (*Fra Ukyldighedens Dyb*)... Çünkü gökyüzü yeryüzünün üzerindeydi ve her şey tamamlanmıştı (*Alt var opfyldt*)."[11] Başlangıçtaki yaşam, bir farklılaşmamışlık durumudur. Bu farklılaşmama durumunda farklılıklar, benzerliği kurtaran benzeşimler ağı dolayısıyla, aynının özdeşliğine gönderme yaparlar: İnsan, Tanrı imgesini kendinde barındırır, yeryüzü gökyüzünün bir yansısıdır. Tanrısal mevcudiyetinin imleriyle hâlâ dolu bir dünyada, her şey imge, yankı ve benzerliktir. "Ebedi bir mevcudiyet içinde" (*I en evig Nutid*)[12] yaşayan birey, ne ebediyet

10) IV, 345.
11) III, 30.
12) V, 185.

ile zamanın ayrımını ne de ruh ile bedenin ayrılığını bilir. Var olmak eğer öncelikle ilk dolaysızlıktan çıkış (*ex-sistere*) anlamına geliyorsa, bu haliyle, henüz var değildir. Bu doğal ruh, kendisiyle düşünümsel ilişki içindeki bir bilinç (*Bevidsthed*) bile değildir; bekçilik etmez ama sanki kendisinin katışıksız bir olasılığından başka bir şey değilmiş gibi, gerçekdışı bir gerçekliğin alacakaranlık duygusu içinde salınır.

Bununla birlikte, masumiyet tini dışlamaz: "Tin mevcuttur (*Tilstede*), ama dolaysızlık olarak, düş halindeymiş (*som drømmende*) gibi."[13] Paradoksal biçimde, hem mevcut hem namevcut olarak, kendisi karşısında tuhaf bir aşinalık duygusu hisseden bu ruhun üzerinde bir düş gibi salınır; kaygı da bu aşinalık duygusundan kaynaklanır ve bu kaygının içinde yabancı olmadığını kendinden gizleyen bir bilgiyi henüz ancak sezer. Tin konumundan önce tüm yaşam tıpkı uyanık bir düşteymiş gibi cereyan eder ve her şey içsellikten yoksun çocukluğu hatırlatır: çünkü çocukluk yaşamının "bir düş yaşamı" (*et Drømmeliv*) olması, içsellik fazlalığından çok eksikliğindendir. Çünkü çocuk, dış dünyaya açılımı içinde, duyularının izlenimlerine dayanarak düş görürken (*han drømmer sig sandseligt med alt*) hiçbir yetişkinin olamayacağı kadar uyanıktır.[14] Çocuğun uyanıklığı düşlerin en derinidir çünkü onun ruhu her şeyin içindedir ve her şey de onun ruhunun içindedir: Dışsallığın belirlenimleri içsel belirlenimlerdir ve tin yokluğuna –kendiyle ilişki fikrinin bile ötesinde– en fazla tanıklık eden şey içsellik ile dışsallığın bu özdeşliğidir.

13) *Concept d'angoisse*, IV, 346.
14) *Discours chrétiens*, X, 131.

2. Kaygı. – Henüz potansiyel durumdaki sentez, henüz ortaya konmamış olan ve hem bir olasılık hem de bir gelecek zaman olarak kalan tinin öngörüsü biçiminde kaygının tezahürünü sağlayan asgari düşünmeden bile yoksundur: "Olasılık, özgürlük için gelecek zamandır, gelecek zaman ise zaman için olasılıktır. Bireysel yaşamda her ikisine de denk düşen kaygıdır (*Angest*)."[15]

Kaygı Kavramı, kaygının içinde, hem mevcut hem namevcut tinle muğlak bir ilişki biçiminde doğan bu ilkel ilişkinin kuruluşunu betimler. Birey tinin gelecekteki konumunu ve, dolayısıyla, dolaysız psikosomatik birliğin kopuşunu öngördüğünde, fiilen var olmadan var olabilen şey olarak gelecek zamanla ilişki içine girmeye başlayabilir. Kaygı, uyuklayan ruhun uyanmasının önsezisine ve apansızlığına dahil olan ilk farklılıktır.

Kaygı, doğanın zorunlu bir belirlenimi olmadığı gibi, özgürlüğün pozitif belirlenimi de değildir. Kaygılanmak, özgürlük gibi olamadıkça, varlığın zorunluluğu içinde de olamamaktır. Kaygı, özgürlüğün tarihöncesidir, özgürlüğün "kendi içinde henüz özgür olmadığı" (*ikke fri i sig selv*) evredir.[16] Birey, özgür olmayan özgürlüğün içine girmek için kendi doğallığından çıktığında, katışıksız bir olasılıkla ilişkide bulunur ve *Kaygı Kavramı* bunu "yapabilme olasılığı" (*Muligheden af at kunne*) diye adlandırır.[17]

Günah konumunun çağdaş anlayışı ilk kez öngörü yoluyla kaygıya yansımış olur ve bu, kendi gerçekleşimini geride bırakan, özgürlüksüzlüğü içindeki özgürlüğün ta kendisidir.

15) IV, 398.
16) *Une petite annexe*, Pap. IV B 117.
17) IV, 349.

İmgelem yoksa ve bilinçte düşünülmüş bir ilişki konumundan öncesine imgelem yansımıyorsa, bu durumda, birey, ne tinin yansıttığı bu imge karşısında ne de olasılık karşısında kaygı duyar: "Tin, düş görürken, kendi gerçekliğini yansıtır, ama bu gerçeklik hiçliktir."[18] Kaygı, kaygı duyulan şey kadar hayalidir. Daima bir şeyin mevcudiyetiyle belirlenen korkudan onu farklılaştıran da budur. Kaygının "nesne"sinde hiç gerçek yoktur; yine de, kaygı tam anlamıyla hiçlik değil, "bir şey" olan bu "hiçlik" tarafından cezbedilir. Kaygı, hâlâ bilinçdışı bu Benlik imgesi karşısında "antipatik bir sempati ve sempatik bir antipati"dir.[19]

Tin, hem "dost" hem "düşman" olan ve ruhla bedenin dolaysız birliğine hem bir bağı hem de bir kopuşu dahil eden bu muğlak güç olarak kavranır. Bir arzunun ve bir tiksintinin muğlak nesnesi olan tin, hem pozitif hem negatif, hem örgütleyen hem örgütsüzleştiren bir güç olarak tezahür eder ve ortaya koyduğu ilişki hem ilişkinin kendiyle ilişkisidir, hem de bilinç içindeki yansısıdır.

3. Kaygı ve günah. – Kaygının muğlak önsezisi, henüz ortada olmayan bir güçle ilişkisi içinde hem bilen hem de bilmeyen bir ruhun endişeli huzurudur. Ruh bir kaygıdan etkilenir, sonra da bu kaygı onu ele geçirir ve bir kez yakayı kaptırdığında bu kaygıdan kurtulma özgürlüğüne sahip olamaz. Aynı zamanda, kaygıda kaygı veren şey, "nedensiz" olmasıdır: Kaygılanan kişi hiçbir şey yapmamıştır, dolayısıyla vicdan azabı ve pişmanlık duyan kişi konumunda değildir.

18) IV, 346; Danca'da "*Intet*", "hiç", "hiçlik" demektir.
19) IV, 347.

Birey, yaptığı şey için değil, yapmak zorunda olduğu ve yapabileceği şey için kaygılanır. Kaygının "derin gizemi" (*den dybe Hemmelighed*) şuradadır: Masum birey fiilen suçlu değildir, ama yine de, sanki kendi masumiyeti fiilen kaybolmadan önce kaybolmuş gibi, günah olasılığıyla, kaygının içinde, nesnel bir ilişki sürdürür. Bir yandan masum (*uskyldig*) kalırken paradoksal biçimde suçlu (*skyldig*) olarak kaygının verdiği suçluluk duygusundan etkilenir.[20] Böylelikle, birey, çoktan yitirilmiş masumiyet ile henüz bir olasılık olan günah arasında imgelemin salınımını ifade eden suçlu bir masumiyet ile masum bir suçluluk duygusunun muğlak durumunda bulur kendini.

Kaygı, her türlü gerçekleşmeden önce gelen bir günah kavrayışını kapsar. Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda günahın kökenlerini öncel ve dışsal nedenlerle (tanrısal yasak, ihlal, vs.) açıklama teşebbüsleriyle arasına mesafe koymasının önemi buradan kaynaklanır. Kaygı, dışsal nedenler olmadan, ruhun kendi kendini etkilemesidir ve birey, olabilecek olan şey karşısında ya da yapabileceği şey karşısında kendini artık masum hissetmediği andan itibaren masumiyetini yitirir. Bu durumda, kaygının esinlediği tiksinti bile cazibe yaratıyor olduğundan, kaygıya kapılmaktan suçlu hisseder kendini. Özgürlüğün verdiği baş dönmesidir bu:[21] Birey, düşme korkusuna kapılır ve, *Kaygı Kavramı*'nda dendiği gibi, "günahı yaratan, günah karşısında duyulan kaygıdır."[22]

20) IV, 381.
21) IV, 381.
22) "Özgürlük olasılığı, kaygının içinde kendini duyurur." (*a.g.e.*)

Psikolojik açıdan, masumiyet ile günah diyalektiği yalnızca öznel anlama sahiptir. Psikolojinin amacı, günahın fiili konumundan önce gelen, böylelikle, dogmatiğin –olasılık ile gerçeklik arasındaki bir karışıklıktan yararlanması dışında– ortadan kaldıramayacağı günahla öznel bir ilişkinin varlığını göstermektir: Birey, özgürlük baş dönmesinin tuzağına düşmeden önce, günah kaygısını kendi içinde hissetmiştir. Bu ayrım önemlidir, çünkü, ilk günahın sonuçlarına maruz kalmış olsa bile, bireyin kendinden ve kendi hatasından yola çıkarak günah işlemediği sürece fiilen günahkâr olmadığını gösterir. Dolayısıyla, günah daima başlangıçta edinilmiş bir durumdur. İlk günahın insan doğasını sonradan edinilecek her şeyi imkânsız kılacak ölçüde dönüştürdüğü varsayılırsa, birey özgürlükle ilişkisini çaresizce yitirmiş olur: Bireysel özgürlüğe yabancı, insan doğasının ontolojik bir kategorisi olarak düşünülen günahın içinde kişinin günahkâr olması bile mümkün değildir.[23]

4. Tinin bedenle ilişkisi: Utanma. – İlk dolaysızlık olan masumiyet durumu ancak edimsel olarak ortadan kaldırılabilen bir niteliktir; yoksa, kendi kendini diyalektik olarak ortadan kaldıran bir belirlenim gibi mantıksal olarak değil. Dolaysız olarak, ruhun psişik yaşamı, ruhun bedenselliğinin ifadesidir ve bu bedensellik tin karşısında başkalık olarak belirlenmez. Sentezin oluşumu, dolaysız psikosomatik birlik yerine, tinin bedene karşı durarak sentez yönünde ruhun yerini aldığı bir ilişki içinde belirdiğini söyleyerek kendini ifade edebilir: Tinin karşısındaki ruhta tezahür

23) G. Malantschuk, *Fra Individ til det Enkelte.*

eden kaygıya cinsellik olarak belirlenen bu bedenin kavranışı karşısında duyulan utanç denk düşer.

Tin karşısındaki başkalık olarak beden bilinci, insanın içindeki hayvanlığın oluşumu fikrinden ayrılamaz: "Şimdiki konumundan önce, insan hayvan değildir ama tam anlamıyla insan da değildir... İnsan olduğu anda aynı zamanda hayvandır."[24] Sentez yapısının bütünüyle dönüşümü belirleyicidir. Ama bunun koşulu, bu dönüşümün, bir yandan ebediyetle bağ kurarak kendiyle ilişki halini aldığı tin yoluyla, diğer yandan, hem Kendinin olan hem de Kendine karşıt olan şeyle muğlak ilişki halini aldığı beden yoluyla ikili bir oluşumu nitelemesidir. Tin halini alan insan, aynı zamanda, kendindeki bedene sahip çıkarak "hayvan" da olur ve kendiyle ilişki olarak, aynı zamanda, Kendinden başkasıyla ilişki halini alır ve böylece tinle aktif karşıtlık içinde olabilir.[25]

Bireyin tinin bedenle ilişkisinden edindiği ilk bilgi, cinsel farklılıktır; bu, yine de, cinsiyetler arasındaki belirli ilişkinin açık seçik bilincinin konusu değildir. Bireyin cinsellik olarak ortaya konan bedenle belirlenmiş doğal ilişkisi olamaz; ve bu nedenle, birey, kendi konumunu, iş işten geçtikten sonra ortaya konan ve ikincil olan bu hayvanlığın önsezisi dolayısıyla utanmanın kaygısı içinde öngörür. Masumiyetin dolaysız halinde, birey, hem tinsellikten hem de hayvanlıktan yoksundur ve ilişkideki bölünmenin ifadesi olan cinselliği bilmez. İnsanda körcesine izleyebileceği içgüdü yoktur; dolayısıyla, cinsellikle varlığının doğal bir belir-

24) IV, 374.
25) W. Schulz, *Die Dialektik von Geist u. Leib*, s. 347 ve devamı, *Materialen zur philolophie K.*

lenimiymiş gibi içgüdüsel olarak ilişkilenemez.[26] Cinselliğin ortaya çıkış koşulu ilişkinin konumuna bağlıdır ve bu ilişkinin bilgisi, bilinçdışı da olsa, kendi türsel yaşamının zorunluluklarını dolaysızca ifade eden hayvanda kesinlikle yoktur: Hayvan yalnızca ürer; bir cinselliği olduğunu keşfeden ise yalnızca birey olarak insandır ve doğal üremenin değil ama cinselliğin bir diyalektiğinin olması, öncelikle, tinle bir ilişki içerdiği içindir.

Cinsellik, öncelikle, sentezin katkısı açısından içsel bir anlama sahiptir. İnsan, cinsel farklılığı tini ve bedeniyle bilir ve cinselliğin ortaya koyduğu bölünme karşısında kaygılanır. Cinsellik daha arzu (*Drift*) olarak belirlenmemişken bile, birey, kaygı duyarken önce cinsellikten çekinir ve bu nedenle utanma da tin karşısında tıpkı kaygı gibi aynı muğlak öngörüyü içerir. Utanma, cinselliğe dönük kaygıdır; ruhta her türlü belirlenimden önce meydana gelen cinselliğin öznel düşünümüdür. Bu anlamda, "Adem günah işlememiş olsaydı, cinsellik varoluşun içine asla arzu olarak giremezdi," der:[27] Günah işleyen edimle cinselliğin edimi aynıdır; yani cinselliği doğanın bir belirlenimi olarak düşünmeyi engelleyen bir özgürlük ve sıçrama (*Spring*) edimidir. İnsan, tinin ancak kendisine yabancı olan sentezin o diğer ucunda kendini tanıyabileceğini bilerek, hem ölümsüz tin olarak hem de tür olarak belirlenmenin tüm çelişkisini çırılçıplak ortaya koyarken, bir yandan da sürekli olarak kaçmakla tehdit eden cinsellikten etkilendiği ölçüde cinsel olarak belirlenmiştir: Tin karşısında hissedilen bu

26) IV, 374: Arzu, içgüdü ya da saf anlamda içgüdü değildir.
27) IV, 374.

başkalık duygusu ve korkusu utanmadan başka bir şey değildir.

III. – Ebedi ile zamansalın sentezi

1. Sentez konumunun diyalektiği. – "İnsan ruh ile bedenin sentezidir; ama aynı zamanda ebedi olanla zamansalın da sentezidir."[28] Bu ikinci sentez, yine de, birincinin bir ifadesidir; çünkü, gerçekten de, tek bir sentez vardır (varoluş sentezi) ve bu da farklı düzeylerde ifade bulur: "Ebedi ile zamansalın sentezi yeni bir sentez değildir; birincinin tercümesidir ki buna göre insan tinin taşıdığı bir ruh ile bedenin sentezidir. Tin varsa, an (*Øieblikket*) da ordadır." Sonuçta, bu ikinci sentez, birbiri içinde "ifade bulan" etken dizilerinin paralel olarak yerleştirilmesinde ifade bulan ilişkilerin "yanallığı" şemasına göre farklı bir perspektif içinde aynı ilişkiyi ifade eder.[29]

Artık varoluş olan, ebedi ile zamansalın sentezi, tıpkı önceki gibi, dolaysız bir birlikten yola çıkarak oluşmuştur. Bu birliğin içinde, ebedi olan ile zamanın ilişkisi fiilen ortaya konmuş değildir ve tıpkı gökyüzü ile yeryüzünün birbirini yansıtması gibi bunlar da birbiri içinde yansırlar. Düşle gerçeğin birbirine karıştığı bu masumiyet durumunda, ruh, zamanı paradoksal biçimde zamandışı hissetse de, zamana tamamen yabancı değildir. Kierkegaard *Tanrı'nın Tüm Lütfu... Yukarıdan Gelir* başlıklı söylevde bunu belirtir: "Yasak

28) IV, 391.
29) Bu konuyu ilk ele alan F. Sibbern'dir.

ihlal edilmemiş olsaydı, her şey önceki gibi kalırdı ve Tanrı'nın yarattığı kişiye verdiği şahitlik olasılığı bitmek bilmeyen mutlu bir tekrar olarak yankılanabilirdi (*som et uafbrundt salig Gjetagelse*)."[30]

Ruhun ve zamanın bu masumiyet durumunda, birey doğrudan doğruya "ebedi bir şimdiki zaman içinde" (*i en evig Nutid*) yaşar; ne gelecek ümidi vardır ne geçmiş nostaljisi.[31] Bu görünür zenginlik özünde yoksunluk olsa bile, şimdiki zamanın tamlığı, bireyin ebedi mutluluğunu her türlü düşünümden önce gelen bu dolaysızlığa yayar. *Tarladaki Zambak ile Gökyüzündeki Kuş* başlıklı söylevin teması budur: Kuş, bugünün gününde yaşar (*den dag idag*), yarın kaygısı yoktur, ama "Zamanın tamlığı" (*Tidens Fylde*) olarak belirebilecek şey ise yalnızca soyutlamadır ve imana özgü hareketin bizi cehaletten ve masumiyetten ibaret bu şimdiki zamana götüreceğine inanmak yanılsama olur: Bu hareket, günah konumunun içerdiği kopmanın ötesine geçerek kökene geri dönüş değildir. İmanın varoluşsal zamanı şimdiki zaman olsa da, söz konusu edilen şey, "düşünüm öncesi ilk dolaysızlık değil, düşünümden sonra gelen ikinci dolaysızlıktır."[32] Düşünüm öncesi süreğen-şimdiki-zaman, an niteliği taşır; ama söz konusu edilen şey bir kusurluluk (*Ufuldkommenhed*) olan kusursuzluktur: "Gelecek zaman olmasaydı geçmiş de olmazdı (...) insan da hayvan gibi köle olurdu, başı yere eğik, ruhu anın hizmetinde mahkûm olurdu (*i Øieblikkets Tjenaste*)."[33] Gelecek zamanın ve olasılığın yo-

30) IV, 25.
31) A.g.e.
32) Pap. VIII A 649.
33) *L'attente de la foi*, III, 29.

lunu açan ilk düşünümün ötesinde, ruh, her türlü manevi yaşamın yokluğunda ebedileşen bir şimdiki zaman içinde yaşar.

2. Ebedi ile zamansalın sentezi: An. – Bu bakış açısından, ebediyet ile zamanın sentezi henüz fiilen ortada değildir ve ruhun şimdiki zamanla sınırlı ufkunu gelecek zamanın alanına doğru genişleterek ruhu uyandıran yine kaygıdır. Önceleyen kaygı, zamanın ilk zamansallaşmasıdır ve, öncelikle, zamanı üçboyutluluğu içinde hissetmiyor olsa da, şimdiki zamanın dolaysızlığını yitirmiş bir ruhun salınımında ifade bulur. Başlangıçtaki dolaysızlık zaten geçmişe aittir ve tıpkı hayali yansısı gelecek zamanın ve bir varolabilmenin belli belirsiz bilincini içeren tin gibi, sentezin kendisi de ancak gelecektedir.

Masumiyet durumunda, ebedi ile zamansal "ebedi şimdiki zaman" içinde buluşsalar bile, fiili bir senteze ancak anın içinde ifade bulan bir ilişkinin konumu dolayısıyla erişirler: "An, zaman ile ebediyetin birbirine değdiği o muğlaklıktır (*tvetydige*); ve zamanın sürekli olarak ebediyeti engellediği ve ebediyetin de zamana hiç durmadan nüfuz ettiği zamansallık (*Timelighed*) kavramı da buradadır. Şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zaman (...) arasındaki ayrım ancak bu durumda anlam bulur."[34] An sentezin ta kendisidir, bununla birlikte, bu sentez ancak Hıristiyanlıkla birlikte gerçek ve somut bir hal alır. Hıristiyanlık ise yaşayan bir şimdiki zaman içinde zamanın zamanlarını bir araya getiren o sonlu zaman olmak için kendi belirlenimsizliğini aşmış

34) *Concept d'angoisse*, IV, 395.

olan bir zamanın sentezinin gerçekleşmesi ve niteliksel dönüşümü şeklindeki ikili perspektif içinde anı "zamanın tamlığı"[35] olarak belirler.

Anın tekilliği, "zaman içinde var olan ve zamandan başka bir şey olmayan yaşam"ın kendinden sürekli olarak kaçtığı ardışıklık içinde anların çoğulluğundan niteliksel olarak farklıdır. An sonsuz ardışıklık olarak zamanın bir belirlenimi değildir ve hiç durmadan aynı ve öteki olan bu temel atomun soyutlaması da onda yoktur: An, ebediyetin zamanın içinde tezahürünü ve biçim değiştirme olasılığını belirleyen "bir ebediyet atomu"dur (*Eevighedens Atom*).[36]

An, iman yoluyla kendi tamamlanışını gerçekleştirmesi ve böylece yeni insanın yükselişi anlamına gelmesi gereken sentez için bir görevdir. O, geçmişi ve geleceği bir araya getiren dolu bir şimdiki zamanın içinde bir başlangıç ve bir tamamlanış olasılığıdır. İmanın gözünü diktiği bu şimdiki zaman, sentezin edimselleşmesinden önceki ebedi şimdiki zaman değildir ve birey bu tamamlanışı daima var olan olarak yerine getirmeli, ama zamandan ve zamandaki sorumluluktan kaçmayı haklı gösterecek şeyi asla bunda bulmamalıdır.

Kierkegaard'ın, zamanın boyutlarından birini (sırasıyla geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman) vurgulamanın yolları olarak düşünülen Helenizmden, Musevilikten ve Hıristiyanlıktan yola çıkarak *Kaygı Kavramı*'nda tahayyül ettiği anın üçlü nitelenişini bu perspektif içinde anlamak gerekir.

35) Kierkegaard göz kırpma (*Øieblikket*) metaforu üzerinde ısrar ederek anı zamanın tamlığı olarak tanımlarken Aziz Pavlus'u düşünmektedir (I. Korinthoslular'a Mektup, 15, 52).

36) IV, 393.

a) Yunanlar'a göre ebediyet, tinin yokluğunda, geçmişin zamandışılığından başka bir şey değildir ve an da var olan varlığa doğru, geriye doğru yeniden başlamadır. Anımsama (*Erindring*), ebediyeti, ona doğru dönülmeden önce orada zaten var olan olarak keşfeden geriye dönük (*Baglaends*) harekettir. Ama, geçmişin vurgulanmasıyla belirlenen yalnızca ebediyet değil, zamandır da; ve, sonuç olarak, henüz potansiyel haldeki sentezdir: Zamanın durmak bilmez hareketliliği geçmişe bir geçiş (*forbi-gaaen*) ve süreğen bir kayboluştur. Bu durumda, yalnızca zaman ve ebediyet soyut olmakla kalmaz, aynı zamanda her türlü somut zamansallığın yokluğundaki ilişkileri de soyutlaşır. Platon'un *Parmenides*'te anı düşünüş tarzı bu soyutlamadan kaynaklanmaz: An, herhangi bir momentte yer almayan, hareket ile atalet aralığında bulunan "sessiz atomistik soyutlama"dır.[37] Varoluş sorununun bizzat merkezini ilgilendiren şey olarak gerçek harekete indirgenen an, kaçamak bir gerçeklikten başka bir şey değildir. Latince'de bu durumun ifadesi (*movere* fiilinden) '*momentum*'dur ve düpedüz yok olmaktan başka bir şeyi ifade etmez. Gerçek sentez olarak somut bir an düşüncesinin yokluğu, zamansallık düşüncesine yol açar.

b) Musevilik henüz tin boyutuna sahip değildir ve, Helenizmin tersine, ebediyeti gelecek olarak niteler: "An ortaya konduğunda, ama yalnızca *discrimen* [karar anı, ayırıcı] olarak ortaya konduğunda, bu durumda, ebediyet gelecek zamandır."[38] Bu yeni vurgu sayesinde Musevilik yine de "Zamanın Tanrılığı"na erişemez: ebediyet tin olarak ortaya kon-

37) IV, 388, dipnot.
38) IV, 396.

madığından, ebediyet umudu da soyut kalır, anın belirleyici anlamı yoktur. Beklerken şimdiki zamanı kaçırır ve sonuç olarak sentezi tamamlamakta başarısız kalır.

c) Yalnızca Hıristiyanlık, şimdiki zamana somut bir vurgu yaparak ve zamanı bir araya getirerek, şimdiki zamanı zamanın tamlığı diye belirler.[39] An, zamanın ve ebediyetin gerçek ve somut sentezidir ve ebediyetin zaman içinde tezahür ettiği belirleyici anda ifade bulur. Anın simgesi İsa'dır. Hıristiyan iman ederken ona bağlılığını belirtir; ama bunu, tıpkı zaman içinde oluşarak, kendi tarihötesi gerçekliğini ileri sürmek için İsa'nın içinde ispatı vücut edene iman eder gibi yapar. İsa, bir kez ve zamanın tüm zamanları için gelmiş olandır ve paradoks da buradadır. Bu paradoksa göre, bu olayın mutlak tekilliği zamanın tümünü kapsar. Bireyin, anın içinde "yeni insan" olarak yeniden doğarak ebediyet ile zamanın sentezini somut olarak edimselleştirmesi için, zaman içinde var olan Tanrı paradoksunu temsil eden kişiyi mevcut kılması gerekir.[40] Zaman içinde Tanrı'yla ilişkisi sonucu kendisi de "zaman içinde ebedi" olur ve bundan böyle zamanı yenilenmenin belirleyici işareti olan tekrara (*Gjentagelse*) göre yaşar: Somut sentez olarak, geçmiş ile geleceği kendisiyle dolu ve canlı bir şimdiki zaman içinde bir araya getirir. Burada, var olan artık olmayana ya da henüz var olmayana gönderme yapmaya son verir; tamamlanma olarak, varlığını sürdüren ve hayır duasını zamanın zamanları üzerinden eksik etmeyen şimdiki zamanın kullanılamayan gücünü niteler.[41]

39) IV, 396.
40) *Miettes philosophiques*, IV, 207 ve 212.
41) *La Répétition*, III, 193.

IV. – Ölümcül Hastalık'a göre sentez

1. Genel özellikler. – *Kaygı Kavramı* iki sentezin ilk grubunu sunarken, *Ölümcül Hastalık* ikinci bir sentez grubu sunmaktadır. Bu, sonsuz ile sonlunun, olası ile zorunlunun grubudur: "Nasıl ki sonsuz ile sonlu (*Apeiron-Peras*) benim parçamsa, olası ile zorunlu da öyledir."[42] Bütünlükleri içinde ele alınan dört sentez, her seferinde belirli bir kip altında, varoluş denen sentezi ifade eder. Ölümcül Hastalık'ın temsil ettiği grup, iki "yan" dizinin aynı ilişkisini ifade eder, ama, kaygı kavramından farklı olarak, ben ya da tin olarak insanın konumundan yola çıkmak önemlidir: "İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin bendir. Ben nedir? Ben kendine gönderme yapan bir-ilişkidir. Ben, ilişki değil, ilişkinin kendine göndermede bulunduğu olgudur."[43] Ben, potansiyel haldeki sentezde henüz mevcut değildir: Kendisi olan ilişkiden yola çıkarak edimselleştirme görevi içinde tinin oluşumu olan şey, ilişkinin kendi üzerindeki düşünümüdür. "Bir sentez, iki şey arasındaki ilişkidir. Bu şekilde düşünüldüğünde, insan, henüz bir ben değildir."[44] "İki şey arasında"ki ilişki düzeyinde henüz var olmayan ama olması gereken olası bir ben vardır. *Ölümcül Hastalık* benin bu oluşumunu ortaya koymayı amaçlar.

2. Sonsuz ile sonlunun sentezi. – Bu sentez, unsurlardan birinin tahakkümüyle ve –sırasıyla– sonsuzluk umutsuzluğu ile sonluluk umutsuzluğu olarak nitelenen umutsuz-

42) XI, 167.
43) XI, 144.
44) XI, 143.

luğun (*Fortvivlen*) iki biçiminin doğumuyla ifade bulan bir ilişkidir. Her biçim, kurucu unsurların diyalektik bağlantısını ifade eder; bir yanın eksikliği diğer yanın fazlalığıyla kendini gösterir: Sentez unsurlarının bu düzeyde dengede olmadığı önvarsayımı koşullarında, ilişkinin (*Forhold*) içinde daima bir "orantısızlığı" (*Misforhold*) ifade eder. Sentez, ilişki ve bu ilişkinin içindeki oransızlık olduğundan, kendi bölünmesinden umudu keser.

a) Kierkegaard'ın "sonsuzluk umutsuzluğu" diye adlandırdığı şeyin içinde, sonsuzluk, bir kusursuzluk olmaktan çok, sınır ve belirlenim yokluğudur. Sınır karşısında diyalektik olarak tanımlanan sonsuz, bir sınırsızlık eğilimini ifade eden sonlu-olmayandır. Sentez genişlik veren şeyin egemenliğinde olduğunda, ben, sonunda olasının belirlenimsizliği içinde yitip gider. İmgelem bu diyalektikte belirleyici bir rol oynar, çünkü o, 'ben'in somut olarak göz diktiğinden belirlemekte başarısız kaldığı "tüm yetenekleri sonsuzlaştırıcı fail"dir.[45] Sonsuzluk umutsuzluğu, 'ben'in belirsizin içinde kendini yitirme yönündeki eğilimine, tam anlamıyla sonlayıcı bir hareketin karşı çıkmayı başaramamasıyla nitelenir.

b) Sonluluk umutsuzluğu benlik yitiminin bir kipliğidir ve diyalektik olarak öncekinin tersi bir durumu temsil eder: Sonsuzluk yokluğunda kendi olamayan, kişisiz ve anonim varoluş içinde eriyerek kendi bireyselliğini unutmayı tercih eden ben. Umutsuzluğun bu biçimi yabancılaşmayı tarif eder. Bu durumda, kendisinin adsız ve yüzsüz bir öğe olmasına rıza gösteren ben, kendi niteliksel bireyselliğinden yok-

45) XI, 163.

sun kalmayı kabullenir. Sonluluk umutsuzluğu farklılık yokluğuna işaret eder; böylelikle, ben, kendisi olmayı istemez ve anonim bir evrende erimeyi seçer.

c) Bilinçlenen, yani kendini gerçekten bir ben olarak ortaya koyan sentez, bir olasılık olmaya son verir, "çünkü *kata dunamin* ben var değildir, yalnızca olması gereken şeydir."[46] Benliğin somut oluşumu, sonlandırma ile sonsuzlandırma ikili hareketi olarak adlandırmamız gereken şey sayesinde, sonlunun ve sonsuzun içinde, sentezin bütünüyle oluşumudur: "Evrim, benin sonlulaşması içinde kendinden sonsuzca uzaklaşmaktan ve sonlulaşma içinde kendine geri dönmekten ibarettir."[47] Asıl tinsel evrim sonlu ile sonsuzun oluşumudur ve bunun içinde sonsuz kendi belirlenimsizliğini yitirirken, sonlu da yayılım kazanır. İlişki ancak bu gerçek sentezin içinde, doğru bir ben olarak kendini gerçekten yansıtır.

Bu bilinç düzeyinde, ben kendini ikileme içinde ortaya koyar ama kendisinin gerçek ölçütü henüz yalnızca kendisidir. Kelimenin tam anlamıyla dinsel olan bir sonraki evre, "ilişkinin bütünüyle bağımlılığını (*Afhaengighed*) ifade eden formüldür." Ben artık kendi güçleriyle ortaya konamaz ve bu durumda paradoks, kendi olmak isterken, onu ortaya koymuş olan ve Tanrı'dan başkası olmayan gücün içinde yansıyor olmasıdır. Kendine gönderme yapan ilişki bir Başkasıyla ilişkidir ve ben, kendisiyle ilişkisinin ölçüsü olarak, Tanrı'yla ilişki dolayısıyla ancak kendi olabileceğini keşfeder.

46) XI, 162.
47) A.g.e.

3. Zorunlu ile olasının sentezi. – Bu ikinci sentez, birinciyle aynı ilişkiyi bir başka açıdan ifade eder, çünkü, "nasıl ki sonlu sonsuzu sınırlayan şeyse, zorunlu da olası olana direnen şeydir."[48] Ben birinci sentezde olasıysa, ikincisinde hem olasılık (*Mulighed*) hem de zorunluluk (*Nødvendighed*) olmalıdır ve dolayısıyla bu ikisine kendi içinde sahip olmalıdır. Ben, sonsuz olasılık alanını kendisine açan imgelemin içine yansıdığında tezahür etmeye başlar. Ama, olasının içinde henüz hayali bir yansıdan başka bir şey olmayan bir oluş, hayali bir oluştur; "olasıdan gerçeğe geçiş (*Overgang*)" gerçekleştiren 'ben'in gerçek oluşu değildir. Zorunluluk olmadığında, oluş, olası ile zorunluluğun birliği olan ve "olasılık ile zorunluluğun sentezi" olarak kişiliğin belirlenimine denk düşen gerçekliğini yitirir.[49]

Hem olasılığa hem gerçeğe gönderme yapan ve birinden diğerine geçiş olan oluş, yine de, zorunlulukla bir ilişkiyi içerir; bu zorunluluk, mantıksal olarak, oluşu dışlayan şeydir. *Felsefi Kırıntılar*'da zorunluluk ile oluş arasında yapılan ayrım temeldir: Zorunlu, daima aynı kalan olduğundan, oluş olamaz ve –Kierkegaard'ın dediği gibi– "hiçbir oluş zorunluluk olgusundan kaynaklanmaz." Ama hiçbir oluş zorunlu olmasa da, (olasının alanında hayali bir oluş değil, oluşun gerçek bir oluş olmasını diyalektik olarak sağlayan) zorunlulukla ilişkisiz değildir. Ben, oluşmak yerine, hem var olamadığından hem de zorunluluk olmadığından olasının içinde yok olur. Her oluş, hatta özgürlüğü bile, oluşmayanla ilişkidir ve, böylelikle, olasıya doğru sonsuz ha-

48) XI, 160.
49) XI, 172.

reketlilik eğilimini sınırlayıcı bir rol oynar. Zorunluluk, önceki sentezin terimlerini yeniden ele alırsak, benin sonlanmasının ve gerçekleşmesinin failidir.

Varoluşun içinde varoluşun neyse o olmasını sağlayan bir yapı olduğundan ve bu yapı değişmez olduğundan, olasılık yönündeki hareket 'ben'in uçuculaşması değil, "olduğu yerde bir hareket"tir ve bu sayede ben kendine geri döner:[50] Her hakiki oluşum kendine geri dönen bir ilerleyiştir, yani sınırlandıran bir zorunluluk ile sınırsızlaştıran bir olasılığın sentezidir. 'Ben'in yaşamı, böylece, alternatif olarak, çelişik ve yayılma yönündedir ve bu bakış açısından soluk alıp vermenin yaşamsal işleviyle karşılaştırılabilir:[51] Olası 'ben'in oksijeniyse, zorunluluğun ezdiği kişi, varoluşunu kasan soluk alınamaz bir atmosferde yaşar. Nasıl ki soluklanma havayı bir çekip bir vermekse, aynı şekilde, ben de kendi yaşamı için zaruri olan şeyi hiç durmadan dışarı atar: Ben için yaşamsal olan olası da daimi bir dışlama ile tekrar alma konusu olmalıdır. Ben için yaşamak, gerçekliğin ta kendisi olan oluşum halindeki bir birliğin içinde olası ile zorunluyu her an oluşturmaktır.

50) XI, 170.
51) XI, 172.

V. Bölüm

VAROLUŞUN DURAKLARI

I. – Durak kavramı

Kierkegaard özellikle *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te ve *Yaşam Yolunun Uğrakları*'nda varoluş alanlarının ya da duraklarının nasıl örgütlendiğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte, *Papirer*'lerdeki bir gençlik metninde *Yaşamın Dört Durağı* (*Livets fire Stadier*) başlıklı bir taslak bulunur. Burada, durak kavramı ilk kez bir açıklamanın oluşsal perspektifi içinde ortaya çıkar: "Ben verili olmadığı" (*Jeget er ikke givet*) için, birey, özne olarak kendi konumuna erişmek üzere bir dizi duraktan geçmek zorundadır.[1]

"Yalnızca üç durağı olan"[2] Hegelci sisteme karşıt olarak, yaşamın duraklarını sergileme fikri, kesin bir haritasını çıkarmak amacıyla varoluşu ve hedeflerini eksiksiz tanımlama projesi içinde ifade bulacak bir yönelimin sürekliliğine ta-

1) Pap. I C 125 (*Aesthetica*), Ocak 1835.
2) Yani dolaysızlık, yansıma ve birlik (*a.g.e.*).

nıklık etse de, Kierkegaard'ın 1843'ten beri sözünü ettiği varoluş alanlarının başlangıçtaki bu projeyle ilişkisi oldukça uzaktır. Bununla birlikte, sorun, bir "topografya"ya referansın durak kavramını nitelemeye yeterli olup olmadığını bilmektir. Gerçekten de, sırasıyla evre ve durak olarak tercüme edilmiş Danca'daki *Stadium* (çoğulu *Stadier*) teriminin muğlaklığı belirtilmişti.

Evre fikri, sürekli ve genel anlamda bir yol almayı ifade eder; yalnızca geçici anlamı var görünen varoluşsal bir konumdan çok, yola vurgu yapar.[3] Buna karşılık, durak fikri, daha ziyade, varoluşsal bir tümlüğü, yani var olanın ve içinde yaşadığı dünyanın niteliksel olarak tanımlı bir durumunu göstermeye yarar. Bu durumda, durak, durum içindeki kişinin varoluş alanı olarak tanımlanır ve durakların diyalektiği bütün varoluş olasılıklarının mümkün olduğunca eksiksiz bir tanımını sağlar. Böylelikle, oluşumu amaç edinen bir varoluşun "yaşam yolu"nun (*Livet Vej*) söz konusu olduğunu unutmadan, durumların haritasını çıkarma projesine denk düşer.

Yaşamın bir yol olduğu fikri, varoluşun, ilişkinin doğru yönelimi sayesinde oluşabilecek şekilde düzenlenmiş bir sentez biçiminde kavranışında temel bulur. Ama amacı var olduğu şeyi edimselleştirmek olan bir sentez kendi olasılıklarının sürekli gelişimine gerekçe sağlamaz: Durakların bir ilerleme perspektifi içinde düzenli sunumu, bu evrelerin parkur tarzıyla ve, daha özel olarak da, zorunlu parkurların yerini tutan tek bir yolla ilgili önemli soruyu sorar. Hiçbir evrenin içkin bir gelişim içinde bir başka evreye doğru ken-

3) A. Clair, *Pseudonymieet paradoxe*, s. 217.

dini aşmasının içsel nedenini içermiyor olmasının nedeni, öncelikle, Kierkegaard'ın *Felsefi Kırıntılar*'da söylediği gibi, her oluşumun "özgürlük yoluyla gerçekleşmesi" (*skeer ved Friheden*) ve geçişte bir zorunluluğun olmamasıdır.[4]

Şimdi tüm sorun, Kierkegaard'ın ortaya koyduğu şu ardışıklık düzeninin neyi temsil ettiğini bilmektir: "Üç varoluş alanı vardır, estetik, etik ve dinsel... Var olmak ya estetiğin, ya etiğin, ya dinselin içinde olmaktır." *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da şunu ekler: "Bu üç alana iki sınır denk düşer: Estetik ile etiğin sınırında ironi; etik ile dinselin sınırında mizah bulunur."[5] Bu iki "ara durak" (*Mellem-stadier*) hem yaşam yolundaki evrelerdir, hem de varoluşsal bir ilerlemenin dinamiğine vurgu yaparlar. Estetik ile etik arasındaki ara evre olan ironi, sonsuz bir etik ihtiyacı kendini gösterdiğinde tezahür eden çelişkidir. Yüksek düzeydeki mizah, hem zaman içinde var olan hem de Hıristiyan varlığın yüksek idealine denk düşen Tanrı paradoksuna gelip çarpan, etiği terk etmiş olan bireyin içinde bulunduğu içsel parçalanma durumudur.[6]

Kierkegaard, dinsellik içinde gerçekleşmek amacıyla her var olanın kat etmesi gereken güzergâhı gösteren ideal bir ilerleme düzeni kurmuş değildir. Yine de, durakların düzenlenişinin bir yönü varsa ve sunulan düzen ne zorunlu ne de keyfiyse, bunun nedeni, öncelikle, durakların diyalektiğinin oluşmaya hazır bir senteze dayanır gibi varoluşun oluşumuna dayanmasıdır: Her durak, bu durağı oluşturan unsur-

4) IV, 172.

5) *Stades*, VI, 499; *Post-scriptum*, VII, 492.

6) V. Lindström, *Stadiernas teleogogi*; G. Malantschuk, *Indførelse i S. K. Forfatterskab*, s. 18 ve devamı.

ların içsel örgütlenmesinin ifadesidir ve varoluşun kendisiyle ilişkilenme tarzı daima özgül bir "alan"a denk düşer; bu alanın içinde, varoluş, kendi yapısının ve edimsel düzenlenişinin bakış açısından kendi içinde olduğu şeyi ifade eder.

Varoluş duraklarının tanımı, varoluşsal bir "fenomenoloji" olarak kendini gösterir; burada içkin bir gelişimin birliği yoktur (her durak daha yüksek bir durağa doğru aşılmanın içsel nedenine sahiptir), aynı zamanda, oluşabilecek sentezin düzenlenişi üzerinde temellenen bir erekbilimden kaynaklanır: Her geçiş (*Overgang*) burada bir sıçramadır (*Spring*) ve bir kararın müdahalesidir.

II. – Estetik durak

1. Estetik kavramı. – Estetik dönem, özellikle *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te (1843) farklı biçimde sunulur. *Yaşam Yolunun Uğrakları*'nda (1845) ise, daha az bir ölçüde, *In Vino Veritas*'la birlikte sınırlı bir yer tutar.

Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit denen ve aslında metin içine metin sokulmasından ibaret bu çok yüzlü kitapta, dolaysız estetik yaşam, sunum tarzının sunulan fikirle uyum içinde olması gerektiği varsayımından hareketle, üslupların, edebi tarzların ve yazarların çeşitliliğiyle ifade edilebilir. Üslup, daha doğrusu "atmosfer", daha *Diapasalmata* denen başlangıç bölümünde bellidir: Estetin dağınık ruh hallerine ifadenin her türlü örgütlenme ilkesinden yoksun olduğu aforistik üslubun parçalanması denk düşer. Estetik yaşam derhal çokluğun egemenliği altına girer. Dolaysızlığı

içindeki estetik yaşam, sıkıntının, varoluşun boşunalığının ve hiçlik duygusunun egemen olduğu bir atmosferde kahkaha ile umutsuzluğun aşırılıkları içinde salınır: "Benim yaşamımın sonucu hiçliktir."[7] Ama, aynı zamanda, bu anlam yokluğuna gülmekten başka yapacak bir şey kalmamıştır; son aforizmanın belirttiği gibi, "kahkaha benden yana" demek daha iyi olsa bile, kahkaha ile umutsuzluk sonunda bir ölçüde özdeşleşir.

Bu, Kierkegaard'ın hem sanat hem de yaşam yönünde düşündüğü estetik kavramının tüm muğlaklığının ifadesidir. Estetik öncelikle sanat üzerine söylem değildir. 'Ben'in belirgin birlik yokluğunda, arzu ve imgelem olarak dolaysızca belirlenmiş varoluşu niteler. Estetik olan, öncelikle, çoklu olasılıkları içindeki yaşamdır, ama bunu betimleyecek olan şey yalnızca çoklu ifade olasılıklarına sahip sanattır. Bu nedenle, tüm öznel figürler sanat ile yaşamın, hayal ile gerçeğin ortasındadır. Arzunun temsilcileri ya yalnızca dramatik veya mitik-dramatik figürlerdir (Don Juan, Faust) ya da Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde Johannes modeli olarak aldığı P. L. Møller gerçeklikten ödünç alınma figürlerdir. Bu ayrım dolayısıyla algılansa bile, estetik yaşam gerçek değildir ve, dolaysız bir şekilde, yaşamın şiirleştirilmesi ya da romantikleştirilmesi olduğundan ("*Die Welt muâ romantisiert werden*" – diyordu Novalis), kendi ifade tarzını başlangıçta sanatın içinde bulur.[8]

Olasılığın hayali alanında, sanat ile yaşam arasında gerçek bir farklılık yoktur. Estetik olarak yaşamak, kişinin ken-

7) *Alternative*, I, 11.
8) I, 30.

di yaşamını üretilen kişilikler için bir sahne ya da tiyatrodan başka bir şey olmayan bir dünyada hayal etmesi ya da düşlemesidir. Yaşamın kendisi de sanat sayesinde ifade ve tasarım imkânına erişir; sanatın şekil verdiği şey, sanatın yokluğunda biçimsiz kalır. Sanatın yaşamı ve arzunun öznel öğesini dolaysız olarak ifade etmesi, hayali arketiplere benzer modeller halinde yaşamı yapılandırmasıyla mümkündür: Sanat, mitik ve trajik figürlerin yaratılmasıyla ifade edilen yaşamın ilk düşünümüdür. Nesnel yapıları ortaya çıkarmaktan çok, tasarımlaştırılmamış öznel öğeyi düşünmeyi konu edinen, eser üzerine estetik bir söylem ise ancak ikincil olarak mümkün olabilir.[9] Yaşama biçim vererek yaşamı düşünen sanat üzerine düşünüm olan estetik olsa olsa öznel olabilir.

2. Eros'un dolaysız durakları. – Estetik durak erotizm olsa da, Eros'un kendisi varoluş denen sentezden ayrılmaz. *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te, Eros'un dolaysız duraklarının analizi, bir estetik yaşam alanını olası kılan şey olarak varoluşun oluşumu açısından, Eros'un konumunun diyalektiğinden başlar.

"Şehveti dışlayan edim sayesinde"[10] dünyaya şehveti dahil ederek, ebedi ile zamansalı birbirinden kesin olarak ayıran Hıristiyanlıktır. Oysa ki, ruh ile şehvetperestliğin düşünümsel-olmayan dolaysız birliğiyle yetinen Antik paganlık tinin belirlenimi altındaki Eros'u bilmiyordu: Yunanlar Eros'un şeytaniliğini bilmiyorlardı; ruhu bedene bağlayan

9) M. Cornu, K. *et la communication de l'existence.*
10) I, 51.

duyarlılık bir kötülük olamazdı – oysa, hem tini hem de aşırı tin-karşıtlığını ileri süren Hıristiyanlık açısından bu bir kötülüktü. Duyarlılığı tenselliğin belirlenimi altına yerleştiren Hıristiyanlık, tinselliğe etkin bir şekilde karşı durabilecek özerk bir güç doğurmuştur. Duyarlılığın şehvani oluşumunu ifade eden erotizm, bundan böyle, tenin tinidir ve mitsel figürünü Don Juan'da bulur: "Tenin kendi tini yoluyla tenin hareketlenmesi" (*Kjødets Beaandelse af Kjødets egen Aand*).[11] Pagan duyarlılık nasıl ki psişik bedenselliğin doğal ifadesiyse, şehvetlilik de tinin harekete geçirdiği tenin şeytaniliğidir.

3. Yaşamın temel gücü: Don Juan. – Mitik-dramatik figür olan Don Juan arzunun özerkliğini ifade eder; bu arzu, kendi özgül diyalektiğine bağlı olarak, özne ile nesnenin başlangıçtaki bölünmezliğinden kurtulmuştur. Don Juan, tine karşıt olarak belirtilen şehvetperestliğin şeytani gücünün olumlanmasıdır. En yetkin Hıristiyan mit olan Don Juan, her türlü etik değerlendirmenin olduğu gibi her türlü bilinçli düşünümün de ötesinde, arzunun sınırsız yaygınlaşmasının ifadesidir: Şehvetperestlik sarhoşluğu içindeki tutkuların ve arzuların temel oyunu, "iyinin ve kötünün ötesinde" ifade bulur. Nietzsche'nin Dionysos'u gibi, Don Juan da tüm kendiliğindenliği içinde yaşamın gücünün olumlanmasıdır, ama onun diyalektiği bir bölünme sayesinde dünyaya şehveti katmış olan Hıristiyanlığın diyalektiğidir: Tini ve dünyayı ayıran Hıristiyanlığın insana bıraktığı tek alternatif, içkinlik ile aşkınlık arasındaki aşırı alternatiftir. Ar-

11) I, 80.

zunun ve dünyevi zevklerin insanı olan Don Juan, Hıristiyanlığın Hıristiyan bir paganlığa boş alan bıraktığını ortaya koyar. Bu paganlık, kendince, Antikçağ'ın düşünümsel olmayan paganlığından daha pagandır. Don Juan içkinliği olumlasa da, kendi karşıtlığının simgesini Ortaçağ'ın keşiş hareketlerinde ve her türlü dünyevi arzunun reddinden yola çıkarak dünyadan kaçma iradesinde bulur. Don Juan'ın ait olduğu dönem, "özellikle ilke olarak belirlenmiş olan tinin bu dünyadan çekildiği ve burada kendini evinde hissetmediği ve hatta kendi rolünü oynayamadığı" [dönemdir]. "Yüksek bölgelere doğru yükselir, dünyeviliği terk eder, daima karşısına dikildiği ve şimdi yerini bıraktığı güce alanı boş bırakır."[12]

4. *Don Juan, arzu ve müzik.* – Don Juan figürünün temel belirlenimi, belirlenim yokluğudur: Kendiyle özdeş-olmama ve çokluk olan arzunun kendiliğinden gücü olarak, o, figürsüz bir figürdür: "Asla biçim ya da istikrar edinmeden daima beliren imge olarak asla tamamlanmayan bir oluşum halini hiç durmadan sürdüren kişidir o. Onun tarihinden asla bir şey öğrenmeyiz; dalgaların gürültüsüne kulak verdiğimizde ne işitirsek o kadarını bilebiliriz."[13] Psikolojik ve tarihsel belirlenim eksikliği, biçimsizin (*formløs*) içinde kaybolan bir figürün tek hakikatidir.

Don Juan, bir anlık zaman diliminde ancak çiziktirilmiş bir biçimi oluşturan ve deniz yüzeyinde köpüklenen bu dalgalar gibi, çok sayıda tesadüfün sonucu olan bir imgedir:

12) I, 82.
13) I, 85.

Varoluşa şöyle bir dokunup geçen kişiliksiz bir kişi. Denizin değişen etki alanı, burada, düşünümsel-olmayan estetik bir yaşamın flüans ve türbülans şeklindeki metaforudur. Belirlenimsiz şehvetperestlik hiçbir imgenin ya da kavramın uygun biçimde saptayamayacağı, ama yalnızca müziğin ifade edebileceği –çünkü tasarım alanının ötesinde olan müzik, tekrara mahkûm arzunun tarihdışı özünün toplandığı yerdir– kavranamayan hareketliliğin alanıdır.[14]

Bu şehvetli dehasıyla müzik, özünde, somut aracı olan dile karşıtlığıyla tek uygun estetik ifadedir. Don Juan'da cisimleşen arzunun temel gücü, belirlenimsizliğiyle, görünür ve dile getirilebilir olanın sınırına işaret eder. Plastik olmayan aracı olan müzik, ifade etmekte kullanabileceğimiz ne sözcük ne tasarımı bulunan şeyin ifadesini mümkün kılarak, dilin sınırındaki tek dil olarak belirir: "Müziği resmedemeyiz." Deha sahibi öznellik temsil edilmek istendiğinde, kendine dair aldatıcı ve uygunsuz bir imge verir: Yalnızca müzik gibi tam anlamıyla öznel bir sanat arzunun öznelliğini ifade edebilir ve içselliğin bu dışsallaşmasıyla Don Juan'ın ruhunun içselliğine de dışsallığına olduğu kadar cevap verebilir.

Akışkan ve ele gelmez varlık olan Don Juan müzikal bir yapıdır: Bir metamorfoz varlığıdır, "müzikal bir titreşim"dir (*musikalske Svingning*) ve bu titreşimi ifade etmek isteyen müzik misali, "hareketlilik ve daimi ardışıklık"tan başka bir şey değildir.[15] Bu nedenle, Mozart'ın operası, "güç, yaşam ve hareket" şeklindeki katışıksız dâhilik düzeyinde değilse hiçbir şey temsil etmeyen ama hareketliliği derhal hareket-

14) I, 61.
15) I, 90.

sizliğe dönüşen bir tasarım sunmak isteyen (Molière'in *Don Juan*'ı gibi) dramatik eserlerden son derece daha yüksektir. Arzunun tarihdışılığını yalnızca müzik ifade edebilir: "Müzik, zaman içinde akıyor olmasa da –ki ancak mecazi anlamda bu şekilde akabilir– süre öğesine kusursuzca sahip olandır. Zaman içinde tarihsel olanı ifade edemez."[16] Kendisi de sürekli yokoluştan başka bir şey olmayan, yok olup giden ve istikrarsız Don Juan imgesi, şehvetperestliğin şeytani gücünü kaçamakça ifade eden müzikle birlikte yok olur.

5. Faust. – Ortaçağ'ın diğer önemli figürü olan Faust, hem Don Juan gibi hem de ondan tamamen farklı bir biçimde, tin karşısında şeytaniliği temsil eder: "Faust, Don Juan gibi bir iblistir, ama üst düzey bir iblistir."[17] "Ortaçağ'ın titanları ve devleri"[18] olan Faust ve Don Juan, tin ile ten arasında Hıristiyanlığın gerçekleştirdiği kopuşu ifade ederler ve farklı yollardan aynı kadere maruz kalırlar: Şehvetperestliğin şeytaniliğine esir düşmüş Don Juan, İman Şövalyesi'nin sesine boyun eğer; Faust, bilgiden umudunu kestikten sonra ve Marguerite'te simgelenen yaşamı ve dolaysızlığı aramakta başarısız kaldıktan sonra Mefistofeles tarafından cehenneme sürüklenir.

Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit'te bunlar özellikle baştan çıkarmanın bakış açısından karşıtlamalı figürlerdir. Don Juan kendiliğinden dehadır; varoluşlarına ilgisiz olduğu kadınları yalnızca arzusunun enerjisiyle ele geçiren ve esir eden baştan çıkarıcı tipidir, baştan çıkarılmış bin üç kadı-

16) I, 85.
17) I, 59.
18) I, 83.

nın istihzalı sayısında ifade bulan soyut bir dişiliğin peşindeki varlıktır. Bilgiden umudunu kesmenin ve zekânın belirlediği, tek bir kadına bağlı Faust, düşünümsel bir baştan çıkarma figürü olarak Don Juan'ın zıttıdır. Baştan çıkarma onda yaşamın olumlanmasından ziyade, mutlaklık arayışında başarısız kalmış bilginin güçsüzlüğüne devadır: "Dostum, her teori gridir, yaşam ağacı ise yeşil." (*Faust, Cabinet d'études*).

Don Juan'ın tersine, o, "duyumlarda hazdan ziyade oyalayıcılık arar."[19] Bilginin ondan esirgediği kesinliği bulabilmek için kendini aşkın kollarına atar ve arzuda dolaysızlığa erişme imkânını görür. Bilgiden umudunu kesmiş bilgi figürü olan Faust, varoluşsal gerçekliğin unutulması sayesinde mutlak bir bilgi sistemi oluşturma yönünde tamamen Faustçu emellerin harekete geçirdiği Hegelci düşünür maskesi altında varlığını sürdürür. Faust, varoluşu kendi konularının hicvi yapmış bu düşünürlerin paradigmasıdır ve bu anlamda spekülatif çabanın hakikatini ortaya çıkarır: Bu tür düşünürler, mutlak rasyonalite istençleriyle, hayali varlıklardır; bir Faust'tan daha fazla gerçek varoluşa sahip olmayan olasılıklardan başka bir şey değillerdir.

6. Düşünülmüş baştan çıkarma: Johannes. – *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'in en ünlü bölümü olan *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, estetikçi A tarafından gizli çekmeceleri olan bir yazı masasında bulunmuş olan metin içinde metin olarak sunulmuştur. Kierkegaard'ın (R. Olsen'le ilişkileri) yaşamının merkezini etkilemiş olayların edebi tekrarı olarak tezahür eden mahrem günlük, kasıtlı olarak adsız bir

19) I, 210.

metin olarak sunulmuş, daha sonra da ne eserin yayıncısıyla (Victor Eremita) ne Kierkegaard'ın kendisiyle doğrudan ilişkisi olan hayali bir kişiye (Johannes) atfedilmiştir.[20]

Johannes, estetik alanda, Don Juan'ın tamamen karşıtı bir figürdür: "Don Juan'ın benzeri, ilginçlik kategorisi altında düşünülmüş baştan çıkartıcı olmalıdır."[21] Faust hâlâ yaşamın dolaysızlığının hizmetindeydi ama Johannes'le birlikte ilave bir evre geride bırakılmıştır: Kendiliğinden baştan çıkarmanın karşısına düşünülmüş baştan çıkarma konmuştur ve baştan çıkartıcı düşünüm, kendiliğinden olumlanması içinde arzudan çok "haz üzerine düşünüm"den haz alır. Johannes'te arzu, yine bir Faust'u harekete geçiren "şehvetperestliğin şeytani gücü"nden başka bir şey olmayan bilinçli bir baştan çıkarma stratejisinden ayrılamaz. Kendiliğinden enerjinin olmaması, zekâ ile kurnazlığı kinik bir şekilde birleştiren yöntemli bir girişime yerini bırakır: Johannes'i baştan çıkaran şey, Cordelia'nın kendisinden çok, onu baştan çıkarma sanatı ve baştan çıkarışındaki derinliktir. Temel önem taşır hale gelmiş bir sanatın ustası olarak, Cordelia'yı, şehvetperestliğin muzaffer anlağını tatmin bahanesinden başka bir şey olarak görmemektedir.

Entelektüel bakımdan belirgin figür olan Johannes aynı ölçüde şiirsel bir figürdür ve "onun yaşamı şiirsel olarak yaşama amacını gerçekleştirme denemesinden başka bir şey değildir":[22] Kendi yaratısı olmak isteyen bir figür; Novalis'in dediği gibi, her yaşamın romantikleştirilmesini kural edin-

20) Krş. *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'in önsözü.
21) I, XV (Önsöz).
22) I, 320.

miş biri. Johannes, kendini şiirselleştirirken, kendisini varoluşun gerçekliğinden uzaklaştıran hayali yansısından daha fazla hayatı tanımamaktadır: "Her şey imge, ben kendimin mitiyim,"[23] der günlüğünün sonunda. Onun düşünülmüş baştan çıkarıcı estetizmi, sahip olmanın önemsizliğinin ortaya çıktığı nihai anı geciktirmek için hazzı erteleme sanatından son derece önemsiz olan arzunun dolaysız hazzını bilmez. Haz, düşünülüp taşınılmış bir haz arayışından başka bir şey değildir; baştan çıkarma, olası bir durumla hayali ilişkiden başka bir şey değildir, kendi kendine oynanan bir oyundur.

7. Düşünümsel üzüntünün dişi figürleri. – Dolaysız ve düşünülmüş baştan çıkarmanın bu şiirsel ve dramatik figürlerine dişi figürler denk düşer. Bunlar kendi bahtsızlıklarını üzüntüyle (*Sorg*) düşünmeye mecbur kurbanlar olmanın trajik bilinci içindedirler ve varoluşları içselliğin etkisi altındadır. *Antik Tragedyanın Modern Tragedyaya Yansısı* başlıklı, "ölüm yoldaşları" önünde verilen konferanslardan birinde, sahnenin önüne Antigone figürü gelir ve tragedyanın iki biçimi arasındaki farklılık onun etrafında somutlaşır. Sophokles'in *Antigone*'si hatayı öznel olarak düşünmez; trajik öğe tümüyle ailesiyle olan nesnel ilişkide yatmaktadır. Trajik hatanın kendisi de, erkek kardeşi Polyneikes'in cenazesinin kralın yasağına rağmen gömülmesi üzerinde yoğunlaşır. Antigone'nin eylemi, özgür bir eylem olmaktan çok, üzerinde nesnel ağırlığını hissettiği zorunluluğun sonucudur. Modern tragedyadan farkı burada kendini

23) I, 478.

gösterir: Kierkegaard'ın "bizim Antigone" dediği kadın için sahne dışsal değil, içseldir, "tinsel sahne"dir (*Aandelige Scene*).[24] Babasının sırrını öğrenmiştir ama bunu ona açamaz ve babası öldüğünde de bu sırdan kurtulma olanağı hiç kalmaz: "Babasını tüm gücüyle sevmektedir ve bu sevgi onu babanın günahının içine sürüklemektedir."[25] Üzüntüsünü ifade etmesinin imkânsızlığı, onu öylesine derin bir içe atmaya mecbur eder ki, hatanın yükünün babasına duyduğu sevgiyle birlikte büyüdüğünü hisseder.

Bu içselleştirme özellikle düşünümsel üzüntü (*reflekterede Sorg*) figürlerinin özelliğidir. Bunlar *Gölge Çizikleri*'ndeki (*Skyggerids*) Marie Beaumarchais, Dona Elvira ve Marguerite'tir. Belirleyici olan şey artık babanın hatasıyla ilişki değil, ama bu hatanın, belli bir tarzda, onları baştan çıkarmış ve terk etmiş olan adamlarla (sırasıyla Clavigo, Don Juan ve Faust) ilişkilerine aktarılmasıdır. Örneğin, Marie Beaumarchais'nin durumu: "Clavigo tüm ilişkileri kalleşçe bozarak onu terk etti. Marie ona dayanmaya alışmış olduğundan, Clavigo onu itince ayakta duracak gücü kendinde bulamadı."[26] Nesnenin yitimi, ruhun kendi kararıyla kesemediği sonsuz bir içselleştirmenin bahanesi olur. Yitirilen aşk, içselleştirici bir düşünüm içinde korunur ve kendini bu yitimin içinde düşünen ruh sonunda içerisi ile dışarısını birbirinden ayırır: "Dışarısı, içeriyle kıyaslandığında önemsizleşmiştir... Düşünümsel üzüntüde temel önem taşıyan şey, daima kendi nesnesinin peşinde olma-

24) I, 155.
25) I, 158.
26) I, 182.

sıdır; bu arayış hem üzüntünün huzursuzluğu hem de onun yaşamıdır."[27]

Düşünümün bitmek bilmez hareketliliği, ötekinin dünyasındaki dışsallaştırmalarla kıyas kabul etmez bir hal almıştır. Düşünümsel üzüntü aktarılamaz bir hal alır ve yalnızca yitik aşk teması üzerine çeşitlemelerde bulunan, kendi hareketini durdurabilecek belirli bir 'ben'in yokluğunda bu hareketi sonsuza dek yeniden-üreten bir düşüncenin içsel çalışmasına dair artık hiçbir görünür işaret yoktur: "Marie'nin kendi düşünümünün ilerleyişini durdurması gerekir." Ama bu zaten estetiğin sınırlarını aşmak anlamına gelir; burada, belirleyici bir ben kertesinin yokluğunda, düşünce boş yere kendi üzerine geri döner.

Bu noktada, dişi figürler de estetiğin diğer figürleri gibi gerçeklikten yoksundur: Kelimenin tam anlamıyla müzikal bir yapıda olmayan Dona Elvira, her türlü tasarımı imkânsız kılıyor olması bakımından ve artık betimlenemez oluşuyla Don Juan'a benzer: İçselleştirme hareketi onu tasarım alanının dışına sürüklemiştir ve tıpkı Marie gibi o da iletişime geçemez. Bu nedenle, düşünümsel üzüntü figürleri, yalnızca olası varlıklardır ve büyüyen içselleşmeleri onların estetiğe aidiyetlerinin işareti olarak kalır: Bunlar, öznesiz içselleştirme düşünümleri olduklarından, içsel tutarlılıktan yoksundurlar ve sonsuzca döne döne tükenirler. Kierkegaard'ın Dona Elvira hakkında söylediği gibi: "Sonuçta Don Juan'ı sevindirir... Çünkü Don Juan onu terk etmiştir, ama onu kendi yaşamının hızı içine sürüklemiştir ve Elvira da ona erişecektir."[28]

27) I, 181.
28) I, 198.

8. "In Vino Veritas"ta dişi varoluş fantastiği. – *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* kadar ünlü olan *In Vino Veritas* metni, *Yaşam Yolunun Uğrakları*'nın birinci bölümüdür ve büyük bölümü *Suçlu mu? Suçsuz mu?* başlıklı metnin dinsel düşünüm imi altına yerleştirilmiş olan bu eserde yer alan tek estetik metindir. Platon'un *Şölen*'ine referans açıkça görülür ve *In Vino Veritas*'ta aktarılan kadın ve aşk üzerine beş söylev de bunu dışsal olarak belirtir.

Konukların sırasıyla konuştukları ve anı olarak görülen şölen, şiirsel bir kurgudur ve toplantıya üslup ve atmosfer veren Mozart müziğine bulanmış bir düş sahnesinin parıltılı özelliğine sahiptir: "Işıl ışıl aydınlatma, temiz ve serin hava dalgası, baştan çıkarıcı aromalı rayihalar, sunulan yiyeceklerin nefis tadı; tüm bunlar bir anda içeri giren konukların üzerine çullandı. Aynı anda orkestra *Don Juan* bale müziğini çalmaya koyulduğunda, kendilerini, etraflarını çevreleyen görünmez ruh tarafından başkalaştırılmış ve sulta durdurulmuş hissettiler."[29] Bu büyülü anda konuklar düş mü görüyorlardı yoksa ayık mıydılar, bilemiyorlardı. Ve bu kararsızlık anı, sahnenin gerçekliğinin hayalgücünün şatafatı içinde, hayatın gerçekliğinin sanat olduğu sezgisi içinde silinip gittiğine işarettir.

Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit'le karşılaştırıldığında, *In Vino Veritas*, estetik durak içindeki bir ilerlemeye işaret eder; çünkü kadın, kararsızlığı içinde bile, estetiğin paradigması olmuştur. Beş konuğun söylev konusu olan kadın, estetiğin hakikatini dile getirir: Estetik, hakikat-olmayandan ve ya-

29) VI, 38.

nılsamadan başka bir şey değildir, yani gerçekliği olmayan bir varoluş alanıdır. Kadından konuşmak zorunda olduğunu ve kadının tek doğru tanımını vereceğini söyleyerek lafı açan ikinci konuk, yani Constantin Constantius'tur: Kadın yalnızca görece olanın içinde vardır ve şaka kategorisine dahildir. Mutlaklık içinde duran erkek için, sanat, kadına dair ciddi her şeyden haberdar olarak onun görece varoluşuyla görece olarak ilişkilenmenin tek yoludur. Victor Eremita kadının varlığının bir yanılsamadan ibaret olduğunu ve onun varlığını tümüyle özetleyen şeyin fantastik olduğunu ileri sürerek bu anlayışı daha da vurgular: Erkek için kadının pozitif anlamı ancak negatif bir ilişki içinde olabilir. Bu ilişkide "kadın erkeği ideallik içinde üretken kılar."[30] Kadında bir rüyanın gerçekdışı güvenirliği olduğundan, her şeyden önce yanılsamanın örtülerini indirmekten kaçınması gereken erkeği baştan çıkarır. Evlilik yoluyla kadınla etik bir ilişkiye girmek, kadını, "vaktiyle aşkın engin alanlarının imparatoriçesi olan, bugün ise Baldusstraede'nin köşesinde Bayan Pedersen" olan Juliane gibi, gerçekteki önemsizliğine indirgemek demektir.[31] Moda tacirinin daha betimleyici bir düzeydeki söylevi, kadının görünürlük çabası içinde kendi varlığını tükettiği ve görünümün tüm prestijine yalnızca var olmayanın sahip çıkabileceği fikrini geliştirir. Ona göre, moda, bu hayali varoluşun somutlaşması ve dişilik denen bu hakikat-olmayanın hakikatidir.

En son konuşan, baştan çıkartıcı Johannes'tir. Ama onun konuşması, ironik olarak, kadını övmek içindir. Onun

30) VI, 71.
31) VI, 68.

şölendeki varlığı, *Baştan Çıkartıcının Günlüğü* ile *In Vino Veritas* arasındaki sürekliliğin kanıtıdır. Johannes bir yerde düşünümsel baştan çıkarma stratejisine vurgu yaparken, diğer yerde düşünümsel sanatsız, naif ve kendiliğinden baştan çıkarmanın nesnesine vurgu yapar. Çünkü kadın nedir? Aristophanes'in *Şölen*'de söylemiş olduğu gibi, esasen tanrıların erkeğe yaptığı bir hiledir. Baştan çıkarmanın ete kemiğe bürünmüş hali olan kadın erkeği esir almaya mecburdur:

> "Kadın sonlu varlıktır. Ama başlangıçta sonlu bir varlıktır ve tanrısal ya da insani her türlü yanılsamadan oluşmuş sonsuz bir aldatma gücüne sahip olmaya sevk edilir. Başlangıçta henüz hilekârlık yoktur. Ama, bir an geçer, kendimizi aldatılmış buluruz. Kadın sonlu varlıktır, dolayısıyla '*collectivum*'dur. Tek bir kadın kendi içinde tüm diğer kadınları kapsar. Bu '*collectivum*'u yalnıza erotik olan anlar ve bu nedenle o asla aldanmadan birçok kadını sevmeyi bilir. Ancak kurnaz tanrıların hazırlayabildiği şehveti kana kana içmeyi bilir."[32]

Johannes böylece kendi düşünümsel baştan çıkarma sanatının derin nedenlerini ortaya sermektedir: Yanılsamanın gücünün kurbanı olmadan yanılsamadan yararlanmak ve böylece yanılsamayı kendine karşı çevirebilmek. İnsanı faka bastıran bu sevimli yaratıklar ölümcül bir güç yaydıklarına göre, bütün marifet yalnızca görünüşte bağlı kalmak için mesafeyi korumayı bilmektedir: Sahip olmanın nihai anındaki vazgeçmenin dayattığı şey de budur.

32) VI, 87.

9. İroni. – Bu düşünceler, aynı zamanda, estetik duraktaki önemli bir evreye de işaret etmektedir: Estetik figürler kendi konumlarının bilincine bir şekilde varırlar: Estetiğin hakikat-olmadığını, zenginliğine ve karmaşıklığına rağmen, bir tamlık görüntüsünden başka bir şey asla olmadığını, farkına varmasalar da bilirler. Estetik yaşamda olasılığın varlığı vardır yalnızca ve, *Diapsalmata*'ların girişinde belirtildiği gibi, estetik yaşam temel bir boşluğa gönderme yapar: Görüntü perdesi kaldırıldığında ardında beliren şey ironidir ve kahkahanın kendisi düşkırıklığı maskesi takmış ölümün bıyık altından gülümsemesinden başka bir şey değildir. İroninin hareketi yine de yalnızca negatif değildir, çünkü ironi yüksek bir şeye işaret eder, ona özlem duyar ama ortaya koymakta başarısız kalır. İroni estetik yaşamı mutsuzluk ve yanılsama olarak bilir; bu anlamda ironi bir olgunluk işaretidir. Etiğe giden yolda, ironi, bireyi şu alternatifle karşı karşıya bırakır: Ya düşkırıklığı ve varoluşun boşunalığı duygusu içinde kalmak ya da etiği veya dinselliği seçerek sıçrama (*Spring*) yapmak.

III. – Etik durak

1. Etik kavramının güçlüğü. – Etik yaşamın birliği estetik çokluğun karşıtı olsa da, Kierkegaard'ın "geçiş alanı" diye tanımladığı bu durak, yüzünü hem estetiğe hem de dinsele çevirmiştir. *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te ve *Yaşam Yolunun Uğrakları*'nda, etik alan, birleşik bir varoluş anlayışı perspektifinde desteğini görmek amacıyla, doğrudan doğruya estetik alanın karşısında durur. Etikçinin ama-

cı, estetik yaşam içindeki çeşitliliği, tutarsızlığı ve tesadüfü, yani bir yaşam projesinin belirgin birliğiyle uyuşmayan ilkeyi ortadan kaldırarak estetik ile etiğin sentezini gerçekleştirmektir.

Korku ve Titreme'de ise, tersine, "etiğin teleolojik olarak askıya alınması"yla birlikte ön plana çıkan şey, etikle dinselin çatışmasıdır: Bu durumda, etiğin sorunsallı niteliğini oluşturan şey, "dolayım" olarak aracı konumudur ve Hegelci nesnel (*Sittlichkeit*) ahlaklılık ile tekil ve tümeli (ya da "genel"i, *det Almene*) uzlaştırma gerekliliği arasındaki çatışma da bu alanda yerini alır.

Genel anlamda etikçi, Kierkegaard açısından, varoluşun somut sentezini topluluk içinde gerçekleştiren kişidir. Özellikle de Yargıç Wilhelm'in örnek figürüdür bu: Kopenhag'ta yüksek mevki sahibi bir eş ve aile babası; Hegelci nesnel ahlaklılığı toplumsal konformitenin burjuva ahlakı olarak yorumlar. Bu bakış açısından, *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te, *Yaşam Yolunun Uğrakları*'nda ve *Korku ve Titreme*'deki etik kavrayışı, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin algılanmasından ve eleştirisinden ayrı değildir.

Yine de, etik düşüncesi daha karmaşıktır ve nesnel ahlaklılığa yönelik doğrulanmamış her türden indirgenmeyi genel olarak engeller. *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da, etik, iyilik ve kötülük kavramlarını göreceleştirerek, özneyi edimlerinin ve yaşamının anlamından mahrum bırakan toplumsal ve tarihsel ahlakla karşıtlık içinde ve öznel niyet açısından düşünülmüştür: Etiği (*det ethiske*) tarihsel ve dünyevi olanla karıştırmak, paradoksal olarak, insan varoluşunun eşi benzeri görülmemiş ahlaksızlaşmasına varmaktır. Aklın kişisiz amaçlarının zaferini yü-

celten Kierkegaard'ın *Saedelighed* (Almancası *Sittlichkeit*) olarak adlandırdığı nesnel ahlaklılığı kelimenin tam anlamıyla etik (*Ethik*) kavramından kaynaklanan ve varolan bireyi ilgilendiren öznel etikten kesin olarak ayırt etmek önemlidir: "Etiğin mutlak değerini (*det ethiskes uendelige Gyldighed*) anlamayan kişi, bu mutlak değer gerçek anlamıyla dünyada yalnızca onu ilgilendirse bile, etiği anlamaz."[33] Niyete ve karara atfedilen mutlak değer, tersine, sonucun görece değerini ortaya koymayı sağlar. Bu sonuç asla niyetin değer ölçütü olarak düşünülemez (tabii, Hegel'in yaptığı gibi, hakikatte olduğu şeyi bu niyeti dışsallaştıran fiili eylemin içinde ifade ettiğini kabul etmek hariç). İçeri ile dışarının özdeşliğini ilke olarak ortaya koyan Hegelci düşünce, etik (*Ethik*) hakkında hiçbir şey bilmez, çünkü onun ahlak anlayışı yalnızca nesneldir. Ve, gerçek bir varoluş düşüncesi yalnızca etiğin imi altında var olduğundan, bireyin amaçlarını topluluğun amaçlarından ayırmayı reddeden toplumsal bir ahlak anlayışı yararına, hem varoluşu hem de etiğin su götürmez gerekliliğini kendi ilgisizliği içinde yitirir.

Özellikle yaşamın duraklarını ve örgütlenmelerini konu alan eserlerin tanımladığı haliyle, varoluşun etik alanı içinde önem taşıyan şey, özellikle bu nesnel ahlak anlayışıdır. Varoluşa uygun etiğin (*det ethiske*) yüksek niteliği, zaten dinselliğin ve özellikle de –*Sonuçlandırıcı Notlar*'a göre– A Dinselliği'nin alanına dahildir. Bununla birlikte, etik alanını nesnel ahlak anlayışıyla düşünsek bile, onun içinde pozitif olarak "etik" bir öğenin varlığını saptamak mümkündür: Benlik seçimi, yani öznellik kararına yapılan vurgu.

33) VII, 127.

2. Benlik seçimi. – *Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'te, Yargıç Wilhelm olan etikçi, estetiğin hayali varoluşlarının çok sayıdaki olasılıklarına karşı gerçek bir varoluş talebinde bulunarak, etik ile estetiğin farkını sürekli vurgulamıştır. Mutlak bir tercih içinde etik ile estetik arasındaki ilk alternatifi (ya... ya da) ortaya koyan odur. Tercihin kendisi etiği ortaya çıkardığı ölçüde ya da, tercih sonucu etik seçildiğinde, estetik, *a contrario* olarak, her türlü belirgin kişisellik yokluğunda, yaşamın tesadüf ve dağılmadan başka bir şey olmadığı alan olarak tezahür eder:

> "Çünkü estetik kötülük değildir ama ilgisizliktir ve, bu nedenle, etiğin tercih edildiğini söyledim. Dolayısıyla, iyiliği ya da kötülüğü seçmek söz konusu olmadığı gibi, iyilik ile kötülüğün ortaya konmasını sağlayan istenci seçmek de söz konusu değildir... Burada düşünülüp taşınılmış bir karardan çok, istencin adının konması söz konusudur ki bu da onu etik düzene dahil eder."[34]

Mutlak benlik tercihi görece ve koşullu bir tercih değildir ama kendini istemenin özbelirlenimidir. Falanca şeyle filanca şey arasında tercih yapmak değil, mutlağı, yani ebedi değeri içinde 'ben'in kendisini seçmek söz konusudur. Yine de, bu ilk tercihte kalmak, bu 'ben'e somut ve belirli bir varoluş vermek değildir. 'Ben'in kendinin bilincine vardığı hareket de terimin Hegelci anlamında somut bir etiğin içine, yani topluluk içinde bireyin davranışını pozitif olarak belirleyen hak ve ödevlerin nesnel ahlakı içine girmeyi seçmesini sağlayan hareket olmalıdır.

34) II, 184.

Mutlak tercih anı, etik ile estetik arasındaki alternatifi ortaya koyar, ama anın somut oluşumu etik ile estetiğin sentezlerini ortaya koyan andır: Kendini seçerek, dolayısıyla etiği seçerek, daha önceden dışlanmış olan şeyle, yani estetikle buluşabilir. Etikçi, "insanın muktedir olduğu istencin '*ninus formativus*'u"nu[35] etiğin tamamen öznel kökü olarak keşfederek işe başlayan kişidir. Ama, etiği göz ardı etmek zorunda kalmadan istencin özbelirlenimi durumunda kalamayacağını da bilmektedir. Yargıç Wilhelm'in Kantçı etikten ve özerklik ilkesinden uzaklaşma nedeni budur. Biçimsel ve soyut bir özgürlüğe coşku duymadığını belirterek, ahlak yasasını aklın kesin bir buyruğu olarak gören bir varoluştansa, tekil 'ben'in somut olarak belirlenmiş bir ben olmasını sağlayan gerçek hareket üzerinde ısrar etmenin önemli olduğunu göstermek istemektedir. Kantçı etik, bağnazlığıyla, somut bir etik bireyselliğin ne olduğunu gösterebilecek durumda değildir, çünkü kendi saflığını gösterebilmesi için her türlü yabancı duyarlı ilgiyi, yani her estetik öğeyi ortadan kaldırması gerekir.

Etiğin gerçek hareketi, soyut tercih ile "gerçek somut tercih" (*den sande konkrete Valg*) arasında gerçekleştirilen ayrımla belirtilmiştir: "Etik olarak kendini seçen kişi, kendini bu belirgin birey olarak somut anlamda seçer."[36] Bu hareket kendi konumuyla uyum içinde hareket edebilmek için dünyaya dahil olmayı seçer. 'Ben'in asıl etik bireyleşimi, böylece, estetiği uzak tutulması ya da ortadan kaldırılması gereken şey olarak değil, bir bağlam değişikliğinin ve bir

35) II, 223.
36) II, 223.

soylulaşmanın konusu olması gereken şey olarak ortaya koyar.

Yaşamı çirkin ve sıkıcı kılıp ödev ile bireyi dışsal ilişkiye sokmaktan başka bir şey yapmayan soyut etiği reddederek görevi varoluşla bütünleştirmesinden daha iyi bunu gösteren bir şey yoktur. Var olan etik bireysellik yalnızca ödeve kendi içinde sahip olmakla kalmaz, "en mahrem doğası"nın ifadesini de orada bulur.[37] Somut bir etikte, ödev, yaşamı inkâr eden buyruğun soyut idealliği değil, yaşama pozitif bir içerik vererek onu başkalaştıran buyruktur. Âdetlerin belirleyiciliğini içinde barındıran somut bir etik, estetik ile etiğin sentezini, kendi içinde tümeli barındıran ve kendini dünyayla ilişkideki somut bir benlik olarak tanımlayan bir kişiliğin içinde ifade eder.[38]

3. Etiğin gerçekliği olarak evlilik. – Evlilik, erkek ile kadının birleşmesi dolayısıyla varoluşun tüm çatışmalı yanlarının sentezini gerçekleştirir ve, bu şekilde, somut bir edimselleşme içinde varoluşun kendisiyle uzlaşmasının tamamlanmış biçimi olarak kendini gösterir.

Bağlanma, tercihin diyalektiğidir: Birleşmeye karar vermek, dolaysız aşka dair estetik yanılsamadan kopmak, sonra da bu istenç edimi dolayısıyla bu aşkı bağlam değiştirmiş olarak bulmaktır. Evlilik içinde erkek ile kadının ilişkisi, etik ile estetik ilişkisine benzer: Bağlanmak isteyen, tıpkı somut olarak seçen gibi, dolaysız aşktan vazgeçmesini sağ-

37) II, 275. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde (§ 135), "görev amaçlı görev üzerine bir retoriğin" biçimciliğini eleştirmişti.

38) II, 284: "Benlik, yalnızca kişisel bir benlik değil, toplumsal bir benliktir, burjuva bir benliktir."

lamış alternatifi ortaya koyarak başlamak zorundadır. Böylece, arzuyu ve erotizmin dışsal belirlenimini dışlamış olur. Bağlanmanın etik karakteri dolayısıyla estetik yapının bağlam değiştirmesine tanık olacağımız şekilde, kişinin bir diğer var olanla birleşme sözleşmesi yapacağı ve içinde erotizmin pozitif olarak kendini göstereceği somut tercihi olumlayacak hiçbir bağlanma erotizmin sonucu olamaz: Etikçi için, evlilik içinde kadının soylulaşması, estetiğin etiğe tabiyetinin somut tanıklığıdır.

Etik aşkı dışlamaz, ama evliliğin yabancı bir temayülünün sonucu olabileceği fikrini dışlar. Eğer aşkı tekrar bulursa, bu, kararın sonucu olarak ve evliliği dolayımsızlığın bir sonucu yapan romantik anlayışın tersine dönmesi sayesindedir. Etikçi için tek önem taşıyan şey, istencin içinde kök salan ve böylece istenç sayesinde sebat ve kalıcılık kazanan aşktır: Bu durumda evlilik "zamanın tanlığı"dır (*Tidens Fylde*) ve şair için belirli bir kendilik yokluğundan, varoluşa tercüme etmeyi başaramadığı hayali bir idealden başka bir şey olmayan şeyin gerçekleşmesidir.[39] Bir karar üzerinde temellenen aşk, yenilenme ilkesini kendi içinde taşıyormuş gibi yıllarla birlikte büyüyebilir ve güzelleşebilir: Alışkanlığın kasvetli uyuşukluğu içinde yok olup giderek zaman içinde yıpranmayacağı gibi, güç kazanıp zaman içinde ebedileşir.

Böylelikle, evlilik, etikçinin gözünde, estetik, etik ve dinselin sentezinin tamamlanmasıdır. Bununla birlikte, varoluş, ancak dinseli etiğe tabi kılan hareket dolayısıyla dinsellikle ilişkide olabilir. Wilhelm'in dediği gibi, Tanrı,

39) *Stades sur le chemin de la vie*, VI, 128.

tıpkı yürürlükte kalmak için iki onay imzası gereken kâğıt para gibi, "bu dünyada imzalanan şeye (...) ikinci imzayı vererek" ahlaki bir varoluş vizyonunu meşrulaştırıcı olarak müdahale eder.[40] Etikçi, etikle dinseli birbirinden ayırmayı reddetse de, bunların gerilimlerini, Tanrı'yla ilişkiyi benin etik bireyleşimi gereğine bağlayarak ortaya koymaktan kaçınır: "Ben mutlağı seçiyorum, peki ya mutlak ne? Benim ebedi değerim içindeki ben. Ben kendimden başka bir şeyi asla seçemem. Tanrı'yı seçen Yahudi bile mutlak olarak seçemez."[41] Ben için kendi özerkliğini gerçekleştirmek önemlidir; bunu yaparken de 'ben'in dışı olarak görülen Tanrı karşısında bağımlılıktan tasarruf yapılır: Ben kendini seçtiği için, aynı zamanda, Tanrı'yla ilişkiyi de kendi benlik seçiminde ve dünya görüşünü tercih edişinde varoluşu onaylamaktan başka rol biçmeden ortaya koyar.

IV. – Dinsel durak

1. Etikle dinselin çatışması. – Etiğin özerk konumu, aynı zamanda, Kierkegaard'ın *Danimarka Edebiyatına Bir Göz Atış*'ta belirttiği gibi, onun dayanıksızlığını oluşturan şeydir: "*Ya/Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit*'teki etikçi umutsuzluk yoluyla kendini kurtarmıştır. Gizliyken şeffaflaşmıştır... Ben de her şeyden umudu kesebilirim, ama, bunu yaparak, kendime geri dönemem. Bu karar anında birey tanrısal bir yardıma ihtiyaç duyar."[42]

40) *A.g.e.*, VI, 123.
41) *Alternative*, II, 232.
42) VII, 244; G. Malantschuk, *Indførelse i S. K. Forfatterskab*, s. 48.

Etik kişilik konumunun dayanıksızlığı, esasen, kendini kurtarabileceği inancıyla dinselliği istencinin gücüne bağlayış tarzından kaynaklanır. *Korku ve Titreme*'nin çıkış noktası budur: Birey topluluk içinde somut etiği kendi başına gerçekleştiremez ve "etiğin teleolojik olarak askıya alınması"nı gerçekleştirmesi gerekir. Dolaysızlığı içinde estetikten değil, etik ile estetiğin sentezinden yola çıkmak söz konusudur. Etikçi bu senteze eriştiğini ileri sürer ve ömrünün sonbaharında baba olmuş İbrahim'in konumu budur. İbrahim'den oğlunu geri vermesini talep eden Tanrı'nın kendisi etiğin ötesinde yer alan ve hem doğaya hem de akla tümüyle karşı olan şeyi talep etmekte –"etiğin teleolojik olarak iptali" hareketini gerçekleştirerek etik normlar düzeyinde yer almasını sağlayan oğul sevgisini Tanrı aşkına feda etmelidir– tereddüt etmeyen bir kuvvettir. İki hareket arasındaki ayrım burada işin içine girer. Bu hareketler, etikçiye göre, aynı zamanda onun istenci gücündedir: İbrahim, ebedi benlik bilincine erişmesini sağlayan hareketi gerçekleştirerek, dolaysızlıktan kendi gücüyle kopabilmektedir; ama bunu yaparken, Tanrı'ya kurban etmeye razı olduğu ve "saçma sayesinde" bir iman konusu olan şeyi kendi gücüne dayanarak yeniden bulmayı başaramaz. İbrahim İshak'ı kurban edebilir ve etiğin değerini kendi istenciyle iptal edebilir ama oğluna ikinci kez kavuşma olasılığı tanrısal bir lütfu gerektirir: Yalnızca dolaysızlıktan kopmasını sağlayan hareket onun yetki alanındadır ve, etikçiden farklı olarak, tanrısal bir yardım olmaksızın tek başına kendine gelemez. Din adamı etiği ortadan kaldırmaz ama onu "askıya alır", böylece etikle çatışmaya girdikten sonra yeniden ortaya koymuş olur.

Sonsuz tevekkül hareketi ile imanı sonlandıran hareket arasındaki bu ayrımla birlikte, etik alandan yoksun olan dinsel ile etiğin gerilimi ortaya çıkar. İbrahim, İphigeneia'yı kurban eden Agamemnon gibi sitenin nesnel ahlak anlayışıyla bağlantılı olarak görevini yerine getiren trajik bir etik kahraman değildir. İbrahim'in eyleminin etik amacı yoktur ve paradoks düzeninin mutlaklığıyla mutlak ilişki olarak ne iletişim kurmaya ne de dolayımlamaya imkân tanır: "İbrahim dolayımlanamaz; başka deyişle, konuşamaz. Ben konuşursam geneli ifade ederim, susarsam kimse beni anlayamaz."[43] Etiğin askıya alınması, dilin askıya alınmasına yol açar. Bu, Hegel'in dediği gibi, her türlü tekillik konumunun çürütüldüğü topluluk bakış açısıdır.

2. Birinci ve ikinci etik. – Etik düzenin ve bu düzenin içinde cisimleştiği normların askıya alınması, somut olarak gelenek görenek içinde tanımlanan nesnel ahlakın ötesinde, mutlak karşısındaki mutlak görevi ifade eden bir başka etiğin varlığı anlamına gelir. Etikle dinselin çatışması, göreli ödev (aile, topluluk) ile mutlak ödev arasındaki, yani nesnel bir ahlak anlayışı ile mutlak anlamda öznel bir etik arasındaki çatışma olarak belirlenir. Bu öznel etik, *Korku ve Titreme*'deki İbrahim'de görüldüğü gibi, birinci etikle alakasızdır ve tercüme edilemez: Birey, onu genelden soyutlayan mutlak karşısında mutlak bir ödevle karşı karşıya olduğu andan itibaren, somut etikle görece ilişkinin ötesinde Tanrı'yla mutlak bir etik ilişki içine girer. Böylece, bireyin mutlakla tekil ilişkisinde ifade bulan etiğin ötesinde bir

43) III, 123.

etiğin habercisidir ve olası her dolayımın ötesinde, mutlak paradoks düzenindedir.

Korku ve Titreme'de etiğin teleolojik olarak askıya alınması, birinci etiği ortadan kaldırmadan bu diğer etiğin alanını açar. Kendisiyle bitmek bilmez bir kopuş pahasına sonlu içinde yaşayan İman Şövalyesi (*Troens Ritter*) figürünün gösterdiği şey budur. Figürlerin en yerseli ve en dünyevisi olan, en anlamsız gündelik görevlerini sıradan bir burjuvanın sakin güveniyle yerine getiren İman Şövalyesi, "bu alanın üzerinde ıssız, dar ve sarp bir yolun yılan gibi kıvrıldığını" bilen ve bu yolda genel olanın dolayımı olmaksızın tek başına yürüyen, dünyaya hem aşina hem yabancı bir figürdür.[44] Nesnel etik normlarına göre yaşamaya devam ederken ve, böylelikle, bu normların yok edilmemesi gerektiğini belirtirken, diğer yandan, Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda "ikinci etik" (*anden Ethik*) olarak adlandırdığı ve bireyi mutlakla mutlak bir ilişki içine yerleştiren ıssız yolu tutar.[45] Bireyi topluluk içinde nesnel olarak geçerli normlarla uyumlu kılan içkinliğin "etnik" (*ethnisk*) etiğinin karşısına, bireyin mutlakla ölçüye vurulamaz ilişkisi içinde "günah gerçeğinin bilincine varılması" demek olan bir aşkınlık etiği çıkar.[46] Bu etiğin varoluş açısından normatif bir rolünün olmaması, öncelikle, birinci etiğe kıyasla "nesnelerin başka bir düzenine" (*en anden Tingenes Orden*)[47] ait olmasındandır. İnsanın amaçlarının gerçekleşmesine yönelik olmakla birlikte, Tanrı karşısındaki tekil bireyin gerçek oluşumu hak-

44) III, 139.
45) IV, 324-325.
46) IV, 126.
47) A.g.e.

kında hiçbir şey bilmez ve varoluşun taşıdığı "ilgi" olarak tekrarı bilmezden gelir. Birinci "etnik" etik, tekil bireyin günah işleme eğilimi (*den Enkeltes Syndighed*) konusunda kökten başarısız kalırken, diğer yandan da, "idealliği gerçekliğin içine" dahil etmek isteyen ideal bir etikten başka bir şey değildir.[48] Yukarıdan aşağıya doğru içkin hareketiyle, bu etik, insani oluşumunun koşullarının her insanda bulunduğunu düşünürken, bu koşullara insanların zaten sahip olduğunu varsayar.

Varoluşun dinsel alanının içine yönelten, iki etik arasındaki bu ayrım, belirli bir varoluş alanını aşan bir etik anlayışını belirlemekteki güçlüğü vurgulamayı sağlar.[49] Etik evre, nesnel ahlak anlayışı olarak belirlenen birinci etiğe açıkça referansta bulunur ve bu etikten yola çıkan Hıristiyanlık birincisine karşıt ikinci bir etik olarak tezahür eder. *Sonuçlandırıcı Notlar*'ın A dinselliği ile B dinselliği (ya da Hıristiyan dinselliği) arasında yaptığı ayrım, büyük ölçüde, *Kaygı Kavramı*'nda birinci etik ile ikinci etik arasında gerçekleştirilen ayrıma denk düşer. A dinselliği, *Sonuçlandırıcı Notlar*'da, birinci etiğin içindeki özel bir dönemin farklılaşması olarak ve ikincinin karakterlerini tekrar alan B dinselliğiyle temel bir karşıtlık içinde tezahür eder.[50] Bu bakış açısından, asıl kopuş çizgisi, etik ile dinsellik arasında olmaktan çok, birinci etikle süreklilik içindeki A dinselliği ile kendisi de paradoksal olarak belirlenmiş olan mutlakla

48) IV, 321.
49) Krş. *supra*, etik kavramı.
50) V. Lindström, *Studiernas teleologi*, s. 154-155: "*Kaygı Kavramı*'nın birinci etik olarak adlandırdığı şey, *Sonuçlandırıcı Notlar*'daki A dinselliğini olduğu kadar etik varoluş alanını da kapsar."

paradoksal bir ilişkinin içine varoluşu dahil eden B dinselliği arasındadır.

3. A dinselliği. – Bunun özgül işareti, insan ile Tanrı'nın "sonsuz niteliksel farklılığı"nı vurgulayarak bu ikisi arasındaki kopuş noktasını belirlemeye kadar varmamasıdır. A dinselliği kendini Tanrı'yla ilişki olarak belirlese de, kendini gerçekleştirme amacı içinde insan istencine vurgu yapan etikle aynı önvarsayım üzerinde temellenir: Öznelliğin kendisi için mutlak İyi olan şeyle ilişkileniş tarzı, "mutlak '*telos*'la mutlak olarak, görece hedeflerle de görece olarak ilişkilenme" görevinde ifade bulur.[51] Bu mutlak '*telos*'un varoluş için anlamı, son derece ilgili olduğu ebedi mutluluktur ve bu durumda birey Tanrı'yla ilişkisinin bilincine ancak kendi iyiliği fikri dolayısıyla, bir içkinlik ilişkisi içinde varır: Tanrı'nın ya da bireyin ebedi mutluluğunun ne olduğu, ancak bu '*telos*'un ediniliş tarzıyla ve bireyin kendi tutku potansiyeliyle, içeride (*inter-esse*) var olmaktaki "ilgi"siyle tanımlanır. Tanrı'yla ilişki, özne karşısındaki dışsallığı içinde İsa'yla ilişki olarak değil, mutlağı mutlak olarak isteme gerekliliğinden yola çıkarak belirlenir; "çünkü mutlak olarak istemek, sonsuzu istemektir."[52]

Kişinin içsellik içinde kendi kendisiyle sonsuz ilişkisi, bu durumda, Tanrı'yla (ya da ebedi mutlulukla) ilişki olarak belirlenir ve öznellik de bunun içinde var olmak ister. İlişkinin içinde öznelliğe vurgu yapan A dinselliği, Tanrı'yla ilişkiyi kendiyle ilişkiye tabi kılarak içkinliğin içinde etik

51) VII, 383.
52) VII, 547.

olarak kalır: Kendi ebedi mutluluğuyla son derece ilgili olduğundan, ama hatanın bilincine varacak denli uzağa gidemediğinden, bir başka ilişki içinde bulunan günah karşısında başarısız kalır.

Etik-dinsel ilişkisinin bu içkinliğine belli bir belirlenimsizlik denk düşer: A dinselliği belirli bir din biçiminde ifade bulmaz ve "paganlıkta olduğu kadar Hıristiyanlıkta da varlığını sürdürebilir".[53] Sonsuzluğun tüm tutkusuyla kendi putuna yakaran pagan da Hıristiyan kadar dinsellik duygusuna sahiptir. Sanki dinsellik, belirlenemediği için, kültürün tüm duraklarında mevcut olan ve ibadet biçimlerinden olduğu kadar tarihsel vahiyden de bağımsız olduğundan, hem Antikçağ'ın paganlığında hem de insanlığın doğal dini olma yolundaki bir Hıristiyanlık biçiminde karşılaşılan bir dindarlık türünü niteliyormuş gibi cereyan eder her şey: Dinselliğin sahip olduğu tek "önvarsayım" "genel insan doğası"dır.[54]

Bu konumdaki birey, pagan olan ile Hıristiyan olan arasında, bilgi bakımından yapılan her türlü nesnel ayrımın ötesinde, kendi içindeki Tanrı'ya dua eder. Sokratik bilgeliğin anlamı budur: Mutlak, anımsayarak ve içselleştirerek bunu keşfeden her insanda mevcuttur.

Bununla birlikte, hangi ibadet tarzına ve kültüre ait olursa olsun, her insanda bulunan doğal dinsellik, Hıristiyanlığın "Hıristiyan oluş"u unuttuğunda dönüştüğü hal olan yabancılaştırıcı ve yabancılaşmış dini eleştirme imkânı

53) VII, 547.

54) *A.g.e. İnsan Türünün Eğitimi*'nde Lessing'in çıkış noktası budur: "Vahiy, insan türüne, kendi başına bırakılmış aklın bulabileceğinden başka bir şey öğretemez."

sağlar. A dinselliği, B dinselliğinin gölgesinde değildir ve tek negatif özelliği belirlenimsizliği de değildir: En pozitif kabulü içinde, bu, dinselliğin yaşamıdır ve "Hıristiyan oluş"u unutmuş bir moderniteye olduğu kadar bireye de bir tutkunun enerjisini tekrar verebilecek olan şey budur. Bu tutkunun yokluğunda iman varoluşu gerçekten üstlenemez ve dolayısıyla Hıristiyanlığın değerine tanıklık edemez.[55]

4. Mizah. – Nasıl ki ironi estetik ile etik arasındaki bir "salınım"sa (*Svaevning*) ve kelimenin gerçek anlamıyla bu durakların hiçbirinden kaynaklanmıyorsa, mizah da *Sonuçlandırıcı Notlar*'ın (etikle süreklilik içinde bulunan) A dinselliği ile B dinselliği arasına yerleştirdiği etik ile dinselin sınırıdır. Mizah, Hıristiyan dinselliği karşısında geride duran etiğin yenilgisinin bilincidir: "Gizli içselliğin dinsellik sınırı olarak, hata bilincinin tümünü az çok kavrar."[56] Bu bilinçle, zaman içinde var olan Tanrı paradoksunda ve günah konusunda başarısızlığa uğrar. Bu nedenle, mizahçı ile ironicinin konumları görünürde benzer yansızlıkta olsa da, mizahçı ironiciden daha fazla ıstırap çeker. İman sıçramasını gerçekleştirmeyi başaramasa da, etiğin hareketini çoktan tamamlamıştır. Mizahçı, kendi içselliğinde, sıçrama karşısında tecridin en yüksek evresini temsil eder: Kararın içeriden geleceğini mizahçı bilir, ve, bu nedenle, dışarıda ifade bulamayan gizli bir içsellik olarak kalarak bu nihai olasılık karşısında büzülüp geri çekilir. "Mümkün olduğunca ertelenen köklü bir tedavi"[57] olan Hıristiyanlığın durumu da böy-

55) A. Clair, *a.g.e.*, s. 231-236.
56) *Post-scriptum*, VII, 541.
57) Pap. I A 89.

ledir; ve mizahın ayırt edici özelliği, "ertelenme"de ifade bulan, dinsellik karşısındaki bu tereddüttür. Tanrı kendi mutlak gerekliliğini ve bu gereklilik sayesinde de etik ile dinsellik çatışmasını ifade ettiğinde, etiğin "dürtüsü"nü ertelemek ve düğümü çözmek için bir İbrahim'in ruhsal gücüne sahip olmak gerekir. Ama acı veren tercih karşısında tereddüt geçiren kişi, ne kendi eski durumuna dönebiliyor ne de bir sonraki evreye sıçrayabiliyor olduğundan, bu ikili imkânsızlık karşısında kendi içsel krizindeki bölünmeyi iyice derinleştirir.

5. B dinselliği. – A dinselliğinin içkinliğinin özelliği, var olan öznelliğin ebedi mutluluğuyla ilişki içindeki "içselleşmenin diyalektiği"dir: "Sokratik bakış açısından, temel ebedi hakikat kendi içinde asla paradoksal değildir; ancak var olan bir bireyle ilişkisi içinde paradoksaldır. Bu durum, bir diğer Sokratik önerme içinde kendi ifadesini bulur: Her bilgi bir anımsamadır."[58] Geriye dönük bu hareketin içinde, A dinselliği, geçmişin içinde geriye giden bu ebedi hakikati zaman ile ilişkiye sokarak belirleyemediği gibi, "ebediyetle ilişkisini zaman içindeki varoluşuyla da temellendiremez."[59] B dinselliği ise, tersine, varoluşu, zamanın ve tarihin belirli bir momentinde ortaya çıkmış tekil bir figürde ebediyetin paradoksal yoğunlaşmasına vardırmakla başlar: "Paradoksal-dinsellikte ebediyet belirli bir yerdedir (*paa et bestemt Sted*) ve bu da özellikle içkinlikten kopuştur (*Brudd med Immanentsen*)."[60]

58) VII, 191.
59) VII, 560.
60) VII, 561.

Dinselliğin diyalektik-paradoksal yüksek belirlenimi, paradoksal olarak belirlenmiş bir var olanla ilişkilenmeyi başaramayan A dinselliğinin belirlenimsizliğini ortaya çıkarır. İsa'nın var olan figürüyle birlikte, *ubique et nusquam* [her yerde ve hiçbir yerde] olan bir ebediyetle belirsiz ilişki fikri sona erer; varoluşun amacı bundan böyle "zaman içindeki ebediyetle zaman içinde ilişkilenmektir."[61] A dinselliğinde, karşısında iman kavramının yerleştiği bu dışsallık öğesi eksik olsa da, B dinselliği bir "içselleştirme diyalektiği"nden paradoksal bir diyalektiğe geçişe (kopuşa vurgu yaparak) işaret eder. Burada, ebedi olan, içsellik içinde olandan ziyade, öznelliğin dışında, belirli bir yer ve momentte olandır.

Böylece, Hıristiyanlık, kendi kökeninin canlı kaynağıyla olduğu kadar, kendi kurucu olayının paradoksuyla da ilişkilenmiştir. Ebediyetin zaman içinde tezahürü, zamanı ve tarihi başlatan kuvvettir ve A dinselliğinin ebediyetin zaman içindeki tezahür paradoksunu göz ardı ederek bilmezden geldiği şey, tam da başlangıçtaki bu belirleyici sorudur. Hıristiyan-dinsellik, ancak zaman içindeki bu başlangıç paradoksuyla birlikte gerçekten ortaya konmuş olur, çünkü "kendi doğasına uygun olarak yaşayan, doğan ve ölen kişi, düşünceye tümüyle aykırıdır."[62] Zaman içinde tezahür eden şeyin ebedi olması doğal olmadığından, B dinselliği, başlangıç sorusu üzerinde daha fazla durur. *Felsefi Kırıntılar*'daki Sokratik tavrın incelenmesinin sonucu budur: "Ruh, hakikati ezelden beri orada olan şey olarak kavradığından itibaren, zamansal çıkış noktası bir hiçliktir."[63] Her bilginin

61) VII, 560.
62) VII, 561.
63) IV, 204.

bir anımsama olduğu şeklindeki Sokratik önermenin açıklaması, var olan ebediyet karşısında bir hiçlik olan başlangıcın olumsallığındadır. Hıristiyan-dinsellik, tam da başlangıcın değerini ortaya koyarak içkinlikten kopuşa damgasını vurur: "Çıkış noktasının belirleyici bir anlamı olacaksa, bu, daha önce var olmayan ebediyetin o an doğmuş olmasıdır."[64] Ebediyet, kendisi yok olmadan aşamayacağı sınır olarak ve düşünce için taşıdığı en güçlü paradoks pahasına, zamanla an içinde temasa girmek amacıyla zaman içinde boy gösteren şeydir: Var olmaya başlayan bir ebediyet, mutlak anlamda çelişik tekil bir olaydır. Ebediyet ile zamansalın buluşması var olan bir birey figürü halini aldığı ölçüde, bu başlangıcı "zamanın tamlığı" koşullarında zamanın gerçekleşmesi olarak kavramak giderek güçleşir.

Bu durumda, zaman içinde ebedi olanın doğuşunun zamanın ve tarihin sonuna işaret etmesi bir paradokstur. Hem *Felsefi Kırıntılar*'ı hem de *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'ı yönlendiren soru budur: Eğer tecessüm bir olaysa, hatta en önemli olaysa, ebediyet belirli bir anda nasıl ortaya çıkabilmiş ve böylece zamanın ve tarihin tamlığı sonucunu doğurabilmiştir? "Hıristiyanlıkta her şeyin etrafında döndüğü kavram, Zamanın Tamlığı'dır. Ama zamanın tamlığı (...) ebediyet olarak andır ve bu ebediyet hem gelecek hem de geçmiş zamandır."[65]

6. İman şimdiki zamana yapılan zamandaş ve belirleyici vurgunun içindedir ("Naervaerende"). – Bu

64) *Miettes philosophiques*, IV, 212.
65) *Le Concept d'angoisse*, IV, 397.

"tarihsel" olayın paradoksu, tarihe sahip olmamaktır, çünkü bu olay tarihin köküdür ve tarihi başlatan ile tamamlayan şeyin tarihi yoktur. İsa'nın geliş olayı, paradoksal bir şekilde, kendi tarihselliği içinde tarihdışıdır ve Hıristiyanlığı "yalnızca tarihsel bir şey"[66] olarak kabul etmemizi engelleyen de budur. Tarihsel olarak yerine yerleşmiş ama tarihsel olarak belirlenmemiş olay olarak, bu, zamanın tüm zamanları için bir kere gerçekleşmiş olan ve sürekli yaşayan başlangıçtır. Basit bir tarihsel kişilik olamayacak olan, ama, "paradoks olarak, en yüksek tarihdışı noktadaki kişi (*som Paradoxet, en højt uhistorisk Person*)"[67] olan İsa'nın tarihdışı tarihselliği paradoksuna, yalnızca, zamandaşlığı içinde (*Samtidighed*) iman duyarlı olabilir: Zaman içinde ebedi olarak mevcut figür olan İsa, Hıristiyanın zamandaşlık içinde ilişkilenebileceği tek var olan bireydir.

Bu durumda, sorun, imana sorulmuş tek belirleyici soru olarak, her bir bireyin içselliğine tekrar tekrar sorulmaya devam eder: Tarihin ve geçip gitmiş olan bin sekiz yüz yılın herhangi bir meşrulaştırma ilkesi sağlayamayacağını bilerek, tek bir kişinin, üstelik de herkesin en mütevazısının Tanrı olduğuna inanmalı mı inanmamalı mı (yani bundan çok mu rahatsız olmalı?). İnanmak, mevcut olanın huzuruna çıkmak anlamına gelir: "Mutlakla ilişki içinde tek bir zaman vardır: Şimdiki zaman (*det Naervaerende*)."[68] Böyle bir şimdiki zaman, momentin boş soyutlamasını değil, gelecek zamanla geçmiş zamanı var kılarak onları bir arada tutan

66) VII, 570.
67) *L'Ecole du christianisme*, XII, 84.
68) *A.g.e.*, XII, 84.

Zamanın Tamlığını niteler. İsa mutlak olduğuna göre, "ilişkinin içinde tek bir meşru durum vardır: Zamandaşlık. Geçmiş, gerçek değildir. Bence, yalnızca zamandaş olan şey gerçekliktir."[69]

Yaşayan İsa, "tarih içinde sınavdan geçmesi gereken"[70] insanla kıyaslanamaz. Sanki İsa yalnızca varsayımsal bir tarih-dünya etkisi sayesinde bilinçte varlığını sürdürebilen geçmişin büyük tarihsel figürlerinden biriymiş gibi, spekülatif modernitenin "dünya mahkemesi"nin huzuruna çıkarmak istediği bu kişi hakkında evrensel tarihin yargılarını iman derhal bir kenara atar. Bu eğilim karşısında, İsa'nın, "tarihin tümel bir tasım olarak hazmedemeyeceği paradoks"[71] olduğunu ve geçmiş zamanın ötesinde, imanın şimdiki zamanı içinde boy göstermeye devam ettiğini savunmak gerekir. Dolayısıyla, egemen Hegelciliğe karşı, bakış açılarını kararlılıkla tersine çevirmek gerekir: Yaşayan İsa, tarihi yargılayan kişidir, yoksa tarihin yargıladığı değil.

Yaşayan Hıristiyanlık, tarihin kabulü ve reddi paradoksuna tamamen bağlıdır ve tarihin eleştirisi ile tarihselliğin inkârını birbirine karıştırma yönündeki her teşebbüsü bu ölçü içerisinde öngörür. Bağlılık belirttiği İsa gibi, tarihdışı değil, tarihötesidir. Her koşulda eleştirilebilir olan şey, tarihin dolayımı olarak kendini ortaya koyma iddiasıdır: Sahici "Hıristiyan oluş", ne Hıristiyan kurumların tarihiyle ne de

69) *A.g.e.*, XII, 45.
70) *A.g.e.*
71) *L'Ecole du christianisme*, XII, 46; Kierkegaard kiliseye yönelik eleştirisini yaşamının sonuna doğru radikalleştirmiştir: 1855 yılında, "Hıristiyanlığın temel bulanıklığı özellikle kilise kavramında yatmaktadır." (XIV, 48) diye yazar.

Hıristiyanlığın kültürel kalıcılığı ve dünya üzerinde büyüyen nüfuzuyla karıştırılabilir. Niteliksel bir oluşum (imanın oluşumu), dışsal bir niceliksel ölçütü aklayıcı kabul edemez.

Hıristiyan-dinsellik, zamandaşlığın tüm kuvvet ve gerilimini (*Spaendning*) içinde toplayan "tam" bir zamanın içindeki mevcudiyetin ve yaşayan şimdiki zamanın vurgulandığı figürdür. Bu figür içinde birey, bir kez var olmuş ve ebediyen var olan canlı İsa'nın huzurunda kendini mevcut kılarak, gerçekten "kendine mevcut" (*Naervaerende ved sig selv*) olabilir; sanki İsa, kendi mutlak tekilliği içinde, kendi geçmişini zamanın ve tarihin aşınmasının ötesinde ebediyen yaşayan bir şimdiki zaman haline getirme gücüne sahipmiş gibi davranır. Mevcut İsa'nın huzurundaki bir oluşumun bu hareketi zamandaşlıkla bir ilişki içerisine ancak en yüksek kişisel noktada varabilir: İman, "kişiliklerarası bir ilişkisinin ifadesi"dir[72] ve bu sayede, birey, en yetkin hali İsa olan Birey'le ilişkisi içinde kendi varoluşsal bireyleşimini gerçekleştirir. Bu ilişkinin kendinden başka ölçüsü yoktur, hiçbir dışsal meşruluk uygun düşmez, çünkü "iman kavramı müminin imanı ile Tanrı'nın kişiliği arasındaki kişisel ilişkidedir." (*a.g.e.*)

Öznelliğin keyfi kararı olarak kurumların ve topluluğun dışsal bakış açısıyla ortaya çıkan şey, gerçekte, Model ve Kurtarıcı olarak yalnızca İsa'nın otoritesine itaattir. İsa'ya mutlak sadakat içinde ortaya çıkan imanın her türlü yabancı yargılamadan kurtulmuş olması, öncelikle, "Hıristiyan oluş"a yabancı olan kilisenin ve din adamlarının bireysel imanın hakikatini garanti edememeleri ve kurumların, ne

72) Pap. XII A 237.

kadar saygın olsalar da, kişisel ilişkinin tek gerçekliğinden uzaklaştıklarında, sonunda her türlü anlamı yitirdikleri anlamına gelir: Topluluk bireysel imanın öznelliğine aracılık edemez; bu imanın katışıksız tekilliğini çürütme iddiasındadır. Dolayımın reddi, yine de, imanın öznelliğe ve hakikat-olmamaya düşmesini destekleyecek bir argüman değildir: çünkü öznelliğin öznellik içindeki aşılması, ancak var olan bireyselliğin sahip olmadığı ama onu en derininden ilgilendiren bir gerçeklikle ilişkisi içinde mümkün olur; ve iman, Tanrı olan İsa'ya mutlak bağımlılığı içinde hakikat halini alır.

KAYNAKÇA

I. – METİNLER

Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, yayımlayan A. B. Drachmann, J. L. Heiberg ve H. O. Lange, 2. baskı, Kopenhag, 1920-1936; 3. baskı, Kopenhag, 1962-1964.

Søren Kierkegaards Papirer, yayıma hazırlayan P. A. Heiberg, V. Kuhr ve E. Torsting, Kopenhag, 1909-1948. İlave ciltler ve dizinli yeni baskı, Kopenhag, 1967-1978.

Breve og Aktstykker vedrørende S. Kierkegaard. Lettres et documents concernant S. Kierkegaard, Kopenhag, 1953-1954, 2 cilt, yayıma hazırlayan N. Thulstrup.

"Kierkegaard", *Cahiers de Philosophie*, n° 8/9, 1989, Lille.

Fransızca tercümeler:

Søren Kierkegaard. Œuvres complètes, tercüme P.-H. Tisseau ve E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Editions de L'Orante, 1966-1982. Bu baskı, Danca'daki ikinci baskı esas alınarak hazırlanmıştır.

Journal (extraits), tercüme K. Ferlov ve J. Gateau, Paris, Gallimard, 1942-1961. I: *1834-1846* (1942); II: *1846-1849* (1954); III: *1849-1850* (1955); IV: *1850-1853* (1957); V: *1854-1855* (1961).

Adorno (T. W.), *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen, erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1966.

Ammundsen (W.), *Søren Kierkegaard Ungdom, hans Slaegt og religløse Udvikling*, Kopenhag, 1912.

Bejerhom (L.), *Meddelelsens Dialektik, S. Kierkegaard teorier om sprak, kommunikation och pseudonimitet*, Kopenhag, Munksgaard, 1962.

Brun (J.) (yay. haz.), *Obliques Kierkegaard*, Paris, Editions Borderie, 1981.

Chaplain (D.), *Etude sur "In vino veritas" de Kierkegaard*, Paris, Les Belles-Lettres, 1964.

Chestov (L.), *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1936.

Clair (A.), *Pseudonymie et paradoxe, la pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976.

Colette (J.), *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclée, 1972.

Cornu (M.), *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lozan, L'Age d'Homme, 1972.

Grimault (M.), *Kierkegaard par lui-même*, Paris, Editions du Seuil, 1972 (coll. "Ecrivains de toujours").

Grimault (M.), *La mélancolie de Kierkegaard*, Paris, Aubier, 1965.

Hohlenberg (J.), *Søren Kierkegaard*, tercüme P.-H. Tisseau, Paris, Albin Michel, 1956.

Hohlenberg (J.), *L'œuvre de S. Kierkegaard*, tercüme P.-H. Tisseau, Paris, Albin Michel, 1960.

Jørgensen (C), *Søren Kierkegaard, En Biografi med saerligt Henblik pa hans personlige Etik*, Kopenhag, Arnold Busck, 1964.

Lindström (V.), *Stadiernas teleologi*, Lund/Kopenhag, 1962.

Malantschuk (G.), *Dialektik og Existens hos S. Kierkegaard*, Kopenhag, Reitzel, 1968, İngilizce tercüme, *Kierkegaard's thought*, Princeton, NJ, 1971.

Malantschuk (G.), *Fra Individ til det Enkelte*, Kopenhag, Reitzel, 1978.
Malantschuk (G.), *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebei Angest*, Kopenhag, Rosenkilde og Bagger, 1971.
Malantschuk (G.), *Indførelse i S. Kierkegaard Forfatterskab*, Kopenhag, Munksgaard, 1961. İngilizce terüme, *Kierkegaard's way to the truth*, Minneapolis, 1963.
Malaquais (J.), *S. Kierkegaard: foi et paradoxe*, Paris, UGE (coll. "10/18"), 1971.
Mesnard (P.), *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948.
Nordentoft (K.), *Kierkegaards Psykologi*, Kopenhag, Gad, 1972.
Sløk (J.), *Die Anthropologie S. Kierkegaards*, Kopenhag, Rosenkilde og Bagger, 1954.
Schulze (W.), Existenz und Systeme, *Wesen und Wirklichkeit des Menschen* içinde, s. 107-128, Göttingen, 1957. Fransızca tercüme, Existence et système, *Le Dieu de la métaphysique moderne* içinde, s. 117-150, Paris, Editions du CNRS, 1978.
Taylor (M.), *Kierkegaard's pseudonymous authorship, A study of the time and the self*, Princeton, 1978.
Theunissen (M.), Greve (W.), *Materialen zur philosophie S. Kierkegaards*, Frankfurt/Main, Suhrkampf, 1979.
Thulstrup (N.), *Kierkegaards Forhold til Hegel*, Kopenhag, Gyldendal, 1967. Almanca tercüme, *Kierkegaards Verhätnis zu Hegel*, Stuttgart, 1969.
Vergote (H. B.), *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, Cerf-Orante, 1982.
Vergote (H. B.), *Lectures philosophiques de Kierkegaard*, Paris, PUF, 1993.
Viallanex (N.), *Ecoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, 2 cilt, Paris, Cerf, 1979.
Wilde (F. E.), *Kierkegaards Verständnis der Existenz*, Roskilde, Rosenkilde og Bagger, 1947.

KIERKEGAARD

OLIVIER CAULY

Türkçesi: IŞIK ERGÜDEN

DANİMARKALI FİLOZOF KIERKEGAARD, FELSEFE, PSİKOLOJİ, TEOLOJİ VE YAZIN ELEŞTİRİSİNİN KAVŞAĞINA KURULU BİR DÜŞÜNCE EVRENİNİN YARATICISI KABUL EDİLİYOR. "DANİMARKA ALTIN ÇAĞI"NIN BU UYUMSUZ VE MÜNZEVİ DEHASI, HEGEL VE ALMAN ROMANTİKLERİNİN ELEŞTİRİSİNDEN HIRİSTİYAN İNANCININ TEKRAR GÜÇ BULMASI İÇİN GİRİŞTİĞİ ETKİLEYİCİ ÇÖZÜMLEMELERE DEK FELSEFE SAHNESİNİN EN BAŞAT AKTÖRLERİNDEN BİRİ OLARAK BİLİNDİ HEP. VAROLUŞÇULUĞUN YOLUNU AÇAN DÜŞÜNÜR, HEM FELSEFİ OLGULARA HEM DE ZAMANININ SORUNLARINA AYNI DUYARLILIKLA YAKLAŞTI. KIERKEGAARD'IN DÜŞÜNCE DÜNYASINI VE FELSEFİ İZLEĞİNİ MERKEZE ALAN NİTELİKLİ BİR MONOGRAFİ.

Kültür Kitaplığı: 41; Felsefe: 8

D